في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

تقديم محمد حسنين هيكل

تحرير الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

المجلد الثاني

دراسات وشهادات

دار الشروق

فى عالم عبد الوهاب المسيرى

حوار نقدي حضارى

المجلد الثانى: دراسات وشهادات

الطبعة الأولى
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى
رابعة العدوية - مدينة نصر - ص . ب : ٣٣ البانوراما
تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk.com

الباب الأول
في النموذج الانتفاضي

النماذج الإدراكية والنموذج الانتفاضى

نادية رفعت *

مثّلت الانتفاضة الفلسطينية** واحدةً من أهم الأحداث التاريخية فى سياق الصراع العربى الإسرائيلى، وشكّلت حلقة هامة ومحورية فى مسار الصراع الوطنى الفلسطينى الممتد عبر أكثر من مائة عام من أجل التحرر والاستقلال. وربما كان أهم ما تقدِّمه الانتفاضة ما يمكن أن نسميه «النموذج الانتفاضى» أو «روح الانتفاضة»، أى قدرة أية جماعة إنسانية فى أى مكان أو زمان على تأكيد الذات

---

* باحثة مصرية فى الشئون السياسية ـ مركز الفسطاط للدراسات بالقاهرة.

** رصد المسيرى منذ بداية عقْد الثمانينيات من القرن الماضى نمطًا متكرراً فى الأراضى الفلسطينية، يتعلق ببدايات «اكتشاف» الفلسَطينيين قُدرةَ «الحجر» على إزعاج الصهاينة. . وكتب حولَه مقالاً بعنوان «إلقاء الحجارة فى الضفة الغربية» نشره فى جريدة الرياض السعودية (أبريل ـ ١٩٨٤)، وفيه تنبأ بضرورة تطور هذا النمط التلقائى إلى حركةٍ منظَّمة. . وكانت تلك أولَ إشارة إلى أن هناك وميضَ نارٍ تحت الرَّماد.

وبعد أن تحولت «الرؤيا» إلى «واقع». . كان من الطبيعى أن ينشغل المسيرى بمتابعة هذه «الانتفاضة المباركة» ـ كما يصفها ـ، حيث أكدت انتفاضة الحجارة لجماهير الأمة أن الكرامة ـ كما يقول هو أيضًا ـ مُمكنةُ التحقُّق. . وقد توَّج المسيرى اهتمامَه هذا بكتابه الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية : دراسَةٌ فى الإدراك والكرامة (والذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٩م، بعد نحو عامٍ من اندلاع الانتفاضة فى ١٩٨٧م). .

ومن المهم الإشارةُ إلى أن معظم هذه المشاركات فى هذا الجزء التى تتناول رؤيةَ المسيرى لانتفاضة ١٩٨٧، فقد كُتبت قبل اندلاع انتفاضة الأقصى (سَبتمبر ٢٠٠٠م ـ جُمادى الثانية ١٤٢١ هـ)، ومع هذا تجدر الإشارة إلى أن المسيرى اهتم بمتابعة انتفاضة الأقصى، حتى يواكبَ تطوراتِ الموقف فى =

ومواجهة القهر، بكافة أشكاله وألوانه، عن طريق التضامن والتكاتف، والتوظيف المبدع والخلاق للخبرة التاريخية المتراكمة، والقدرات والإمكانيات المتاحة، مما يسمح بخلق واكتشاف بدائل تساهم فى تجاوز واقع القهر، والتحرُّك نحو التحرُّر المنشود.

ولعل هذا المفهوم الإنسانى الواسع للانتفاضة هو أكثر ما جذب اهتمام د. عبد الوهاب المسيرى عند تناوله إياها بالتحليل والدراسة. ومن الصعب على من يقرأ ما كتبه حول الانتفاضة ألاَّ يشعر بالتفاؤل والأمل، بل وألاَّ يشعر بأن التسوية السياسية التى بدأت منذ اتفاقات أوسلو، وتضمنت قدرًا كبيرًا من التنازلات والتراجع العربى والفلسطينى، لن يُكتب لها النجاح فى نهاية المطاف. فالإنسان العربى فى فلسطين أثبت أنه من خلال الثقة بالنفس وبهُويته، ومن خلال إدراكه الجيد لبيئته وواقعه وبيئة عدوه وواقعه - استطاع أن يتحرك، وأن يبدع أشكالاً نضالية جديدة أربكت العدو وعمَّقت من أزمته، وبث فى قلبه الشك وعدم اليقين، وخلقت واقعًا جديدًا على أرض فلسطين. فهل يمكن لهذه الروح - «روح الانتفاضة» - أن تنطلق من جديد لترفض الظلم والإذلال، وأن تبدع أساليب نضالية جديدة لاستعادة الأرض والوطن الفلسطينيين، وتساهم فى بناء سلام شاملٍ دائم قائم على العدل، وليس على الظلم والإذعان؟

وأهم ما يميِّز تناول المسيرى ظاهرةَ الانتفاضة هو محاولته دراستها بشكل كُلىٍّ ومركَّب، سواء من ناحية تفسير أسباب اندلاعها، أو رصد وتحليل أهم ملامحها

=أراضينا المحتلة، فى ظل الاختلافات والخصوصيات التى تميَّزت بها هذه الانتفاضة عن سابقتها.. وقد ارتأى المسيرى أن يُطلق عليها «حربَ التحرير الفلسطينية»، حيث تعاظمت الآمالُ المنتظرةُ منها، و«تركَّبت» أهدافُها ووسائلُها تبعًا لتعقُّد الموقف وتشابك الأحداث..

وقد صدرت باكورةُ هذه المتابعة فى كتابه المهم - على صغَر حجمه - من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثَرُ الانتفاضة على الكيان الصهيونَى (صدرت طبعته الأولى، فى إطار مطبوعات جمعية مصر للثقافة والحوار بالقاهرة، فى ذكرى مرور عامين على انتفاضة الأقصى الثانية: سبتمبر ٢٠٠٢م).. أثناء الإعداد لهذا المجلد، وبالتالى فإن الجهود المقدمة هنا اقتصرت على عمل المسيرى المبكر ولم تتطرق إلى جهده الأخير فى دراسة الانتفاضة.

وأساليبها النضالية، أو إبراز أهم نتائجها وتأثيراتها، واستخلاص ما يسميه «النموذج الانتفاضى». وقد اهتم تحديداً بربط ظاهرة الانتفاضة بدراسة «النماذج المعرفية والإدراكية الكامنة»، أى «النماذج التى تترجم نفسها إلى خرائط معرفية ومقولات إدراكية ينظِّم بها الإنسان واقعه ويصنِّفه، وإلى صورة إدراكية يكوِّنها الإنسان عن نفسه وعن واقعه وعمن حوله من بشر ومجتمعات وأشياء». وقد ميَّز المسيرى بين نموذجين متصارعين فى فلسطين المحتلة «نموذج الإنسان/ المادة» و«نموذج الإنسان/ السر»، أو «نموذج الالتحام العضوى» فى مقابل «نموذج التكامل غير العضوى»، وطرح من خلالهما رؤيته فى أن الانتفاضة لم تأت تعبيراً عن اليأس والقهر - كما ذهب الكثيرون - ولكن تعبيرًا عن أمل عربى فلسطينى، وإيمان «بالإنسان/ السر» الذى لا يُقهر، والقادر على إبداع نماذج نضالية جديدة تُضاف إلى التراث النضالى العالمى.

النماذج الإدراكية

وتكمن أهمية دراسة النماذج الإدراكية عند المسيرى فى أن الخرائط المعرفية والصور الإدراكية، التى يحملها الإنسان فى عقله ووجدانه، هى التى تحدد ما يمكنه أن يراه فى الواقع الخام الموجود خارج حواس الإنسان، والذى يتشكل بإدراكه. وعند دراسة سلوك الإنسان الحى لا يجب الاكتفاء برصد الواقع فى حد ذاته، وإنما يجب رصد الواقع كما يدركه الإنسان ويتأثر به. أى أن رقعة الدراسة الحقيقية ليست الواقع، وإنما تفاعل الإنسان معه. وفى رأى المسيرى يعانى العالم العربى والإسلامى من حالة تبعية إدراكية كاملة حيث يستورد نماذجه المعرفية فيما يستورد من الغرب، وهى «نوع من التبعية الكامنة، تنصرف إلى أسلوب الحياة، وإلى رؤية الذات ورؤية الآخر»، وتنمى داخلنا إحساسًا بالتخلف والهزيمة والدونية فى مقابلة الآخر.

وفى هذا الصدد يبرز المسيرى أهمية «المصطلح»، باعتباره تعبيراً عن كيفية إدراكنا للأشياء والأمور، سواء من منظورنا أم من منظور الآخر. فالمصطلحات «لا

توجد فى فراغ، وإنما داخل أطر إدراكية تجسِّد نماذج معرفية». ومن هنا؛ فإنه يرفض محاولة البعض وصف الانتفاضة «بالثورة»، على اعتبار أن هذا المصطلح الأخير أكثر التصاقًا بالتجربة الغربية فى التمرد على الظلم. فالثورة تحمل معنى الانقطاع الكامل والرفض التام للنظام القديم وطرح رؤية جديدة، فى حين أن التغيير داخل التشكيلات الحضارية الشرقية - كما يرى المسيرى - أخذ شكلاً مغايرًا، حيث احتفظ بقدر من الاستمرارية. ولذلك؛ فإن مصطلح «الانتفاضة» مصطلح مناسب تمامًا لوصف هذه الاستمرارية، فهو «عودة لما سبق»، واسترجاع للهُوية التى سُلبت، حتى تصبح «إسرائيل» مرةً أخرى «فلسطين» كما كانت دائمًا عبر التاريخ. وكلمة «الانتفاضة» لا نظير لها فى اللغات الأوربية، وهى تحمل معانى الخصْب والاستمرار والتجذُّر الواثق من نفسه. ويرى المسيرى أن المناضلين الفلسطينيِّين فى اختيارهم كلمة «الانتفاضة» قد وضعوا أيديهم على واحدة من أهم خصائص تحركهم التاريخى: وهو أنه تحرك يتم داخل إطار الهُوية التى تمتد من الماضى عبر الحاضر إلى المستقبل.

وفى محاولته تفسيرَ الانتفاضة وتحليلَ دوافعها اعتمد المسيرى على التمييز بين رؤيتين للإنسان، تعبِّران بدورهما عن نموذجين إدراكيين متباينين، هما: نموذج «الإنسان/ المادة» ونموذج «الإنسان/ السر». فالنموذج الأول «الإنسان/ المادة» ينظر إلى الإنسان باعتباره كيانًا مركَّبًا، يتميَّز عن كل الكائنات الأخرى فى درجة تركيبيته. ويمكن تفسير الإنسان والظواهر الإنسانية، مهما بلغت من تركيب، بالعودة إلى المادة والطبيعة وقوانينها. وهذا النموذج ينظر إلى الواقع الإنسانى وكأنه واقع طبيعى يخضع للقوانين الطبيعية والعلمية العامة، وما لا ينصاع لهذه القوانين يُصنَّف على أنه غير موجود، أو موجود بشكل شخصى لا يستحق الدراسة، أو يجرى الضغط عليه ليدخل فى النسق المادى. ومن هنا؛ فهذا النموذج يستبعد ما يصعب ردُّه إلى عالم المادة الطبيعى، مثل قيم كالكرامة والعزة والهُوية وما شابه ذلك. وهذا النموذج المعرفى «لا يهتم بخصوصيَّة الإنسان، وبأبعاده الفريدة، وبما يحوى داخله من أسرار ورغبات روحية، فهو وحْدة اقتصادية، ومادة استعمالية، وجزء من نسق اقتصادى محلى مرتبط بنسق عالَمى مترابط بشكل عضوى، تتحرك

داخله الوحدة الاقتصادية ـ المسماة بالإنسان ـ بكفاءة عالية، لا تَعوقه عوائق من قيم أخلاقية مركّبة أو تركيبية نفسية داخلية!».

أما نموذج «الإنسان/ السر» فينظر إلى الإنسان باعتباره كائنًا مركّبًا، يمكن تفسير كثير من جوانبه بالعودة إلى المادة والطبيعة، ولكن يظل هناك جانبٌ يستعصى على التفسير الماديّ الكميّ. فالإنسان ليس مجرد دوافع ورغبات مادية ومعنوية يمكن تفسيرها ماديًا. فالهُوية، والانتماء إلى الوطن والأسرة، والقيم الروحية والأخلاقية ـ هى أمور حيوية وهامة بالنسبة للإنسان، ومصدر أساسى لسلوكه. و«الإنسان/ السر» المركب الذى يحوى داخله أسرارًا، والذى يحدد سلوكه حسب قيم أخلاقية ـ لا يمكنه أن يصبح جزءًا عضويًا من كُلٍّ، ولذا؛ لا يمكن توظيفه وتحريكه بيسر.

ويرى المسيرى أن الذين اندهشوا من اندلاع الانتفاضة، سواء من العرب أو الغربيين أو الإسرائيليين، تبنوا نموذجًا ماديًا تفسيريًا بسيطًا، يرى أن الفلسطينيين العرب هم بشر ـ بالمعنى المادى ـ يمكن السيطرة عليهم، والتحكم فيهم بالوعد أحيانًا (إشباع الحاجات) والوعيد أحيانًا أخرى (القمع الحقيقى أو التهديد به). ويرفض المسيرى توصيف هذا النموذج المادى باعتباره نموذجًا «علميًا» أو «موضوعيًا». فهو يرى أن النموذج العلمى أو الموضوعى هو النموذج الذى يتمتع بأعلى درجة تفسيرية من غيره من النماذج، ولا يشترط بالضرورة أن يكون هذا النموذج نموذجًا ماديًا. ويرى كذلك المسيرى أننا لا نستطيع تفسير الانتفاضة ـ وهى ظاهرة إنسانية مركبة تعبِّر عن رفض الإنسان للقهر ـ بالعودة إلى النموذج المادى المحض، ولكن لابد من طرح نموذج مركَّب قادر على تفسير سلوك الإنسان. ولا يمكن إنجاز ذلك إلا باستعادة نموذج «الإنسان/ السر» الذى لا يُردُّ إلى عنصر مادى. وهذا لا يعنى ـ كما يقول المسيرى ـ نفىَ الأسباب الاقتصادية والسياسية والديموجرافية التى أثَّرت على الإنسان الفلسطينى، مثل الحصار العسكرى الصهيونى المضروب حول الفلسطينيين، وإدراكهم أن العالم الخارجى قد تركهم ومصيرَهم، وأنه يحاول قدر طاقته أن ينساهم ويمحوهم من ذاكرته، وتفاقم الأزمة الاقتصادية بعد عودة

الكثيرين من الخليج، وظهور جيل جديد من الشباب الفلسطيني وُلدوا بعد عام ١٩٦٧ وأصبحوا هم الغالبية العظمى. يرى المسيري أن هذه الحقائق والإحصائيات ضرورية، ولكنها ليست كافية، فهي في حد ذاتها قاصرة من الناحية التفسيرية. ولا ينكر المسيري فاعلية مثل هذه العناصر وضرورتها، بل يرى أنها تساهم في تشكيل الإدراك الإنساني، بل إن العناصر الاقتصادية قادرة على خلق جيوب منتفعة من الاستعمار تشكل طابورًا خامسًا له، وعلى إشاعة الإحساس بوهم الراحة بين الجماهير. ولكنه يرى أنه كما أننا لا يمكننا رد الواقع إلى إدراك الإنسان له؛ فإننا لا يمكن أن نرد الإدراك - في نهاية الأمر - إلى الواقع المادي. وهنا يقترح الاستقلال النسبي للإدراك الإنساني عن الواقع وإيجاد مسافة بينهما، حتى لا يتطابق الواحد مع الآخر، وحتى يتفاعلا معًا. ولذلك فهو يقترح نموذجًا تفسيريًا جدليًا بمعنى الكلمة، جدل الإنسان/ السر مع المادة. فالجدل يتطلب اختلافًا جوهريًا بين عنصريه، وإلا توقف. وهو الجدل الذي لا يتوفر في النماذج التفسيرية المادية حيث يتفاعل الإنسان/ المادة - باعتباره جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة - مع المادة والطبيعة.

ومن هنا لا يرصد المسيري الانتفاضة باعتبارها رد فعل ميكانيكيًا لأسباب مادية، وإنما باعتبارها تعبيرًا عن امتلاء إنساني فلسطيني، وعن الهُوية المتماسكة. وهذا الوضع هو الذي ولَّد الثقة في النفس، وخلق لدى الفلسطينيين إحساسًا داخليًا راسخًا معرفيًا ونفسيًا بتجذُّرهم. وهو - علاوة على هذا - ما جعلهم في حالة نفسية لإدراك تفاقم أزمة المجتمع الصهيوني.

النموذج الانتفاضي

إذن؛ فالانتفاضة لم تكن تعبيرًا عن يأس عقيم، وإنما عن امتلاء عربي فلسطيني، واكتشاف للذات واستردادها. فالفلسطينيون العرب أدركوا خصوصيتهم، وأدركوا خصوصية عدوهم، وخصوصية التربة والبيئة، فأبدعوا أسلحة مناسبة لأقصى حد لمعركتهم، فيما يسميه المسيري «النموذج الانتفاضي» في

النضال، والذى يقف بين الثورة المسلحة على طريقة فيتنام والمقاومة السلمية (السلبية) على طريقة غاندى. فهى انتفاضة غاضبة، تأخذ شكل فعل ضد العدو، ولكنها سلمية (دون أن تكون سلبية)؛ لأنها لا تستخدم القنابل أو الرصاص، ولهذا لا يمكن وَسْمُها بأنها إرهابية رغم غضبها الواضح. كما أنها تنغِّص على العدو حياته واستقراره، وتؤكد له أن ثمة استمراريةً فلسطينية، وثمة هُويةً راسخة. وهى تنجز هذا الهدف دون أن تستفزه بحيث يلجأ إلى حرب إبادة!

ولعل أهم وأبرز رمز أو ملمح للانتفاضة هو عملية إلقاء الحجارة، حتى إنها سُمِّيت فى كثير من الأحيان «ثورة الحجارة». ويرى المسيرى أن هذا النموذج المعرفى الإدراكى، أى نموذج الإنسان/ السر، وصل إلى قمة تبلوره فى عملية إلقاء الحجارة هذه، وأن كل شىء آخر فى الانتفاضة إنما هو مجرد تنويع على إلقاء الحجارة. فهذا الشىء المادى - كما يقول المسيرى - وواقعة التقاطه وإلقائه على رأس آخر تحملان دلالة عميقة ومعنى رمزيًا يتجاوزان الحركة الخارجية. فالحجر حجر فلسطينى، التقطه من الأرض الفلسطينية شاب فلسطينى غاضب، يحمل فى داخله «الشرارة الإلهية والتطلعات البشرية، وألقى به على عدو غاصب يحمل آلة الدمار».

بالإضافة إلى ذلك، يتميَّز سلاح الحجارة بعدَّة مميِّزات، هى أنه متوفر فى كل مكان، ويمكن استخدامه عدة مرات، ولا يمكن نزعه أو مصادرته، كما أن استخدامه لا يتطلب تدريبًا خاصًا أو عملية تنظيم مركزية، ويمكن للناس من كافة الأعمار استخدامه، كما أن بوسع من يُلقيه أن يفر ويضمن لنفسه البقاء. ورغم أنه يسبب الأذى، إلا أنه ليس مدمِّرًا، وبالتالى فمن الصعب على العدو استخدام آلته العسكرية فى مواجهته إلا بحذر شديد. وقد تميَّزت أغلب الأسلحة الأخرى التى ابتدعها واستخدمها المنتفضون بسمات مماثلة.

ويرى المسيرى أن الانتفاضة جسَّدت نموذجًا نضاليًا متميِّزًا، هو «نموذج التكامل غير العضوى»، حيث تتم عملية النضال من خلال حَلَقات نضالية مترابطة متكاملة دون أن تكون مرتبطة عضويًا. هذه الحَلَقات النضالية يمكنها أن ترتجل بشكل مباشر

حسبما تمليه الظروف، بدلاً من أن تبذل أقصى جهدها فى تنفيذ الأوامر بحذافيرها. وهذه الحلقات الثورية يمكنها أن تتشكل بسرعة وتُرتجل، ثم تنفضَّ، ثم تعيد تشكيل نفسها مرةً أخرى.. وبذلك تفوِّت على العدو فرصة اختراق تنظيمات المقاومة ودخولها وتوظيف بعض قطاعاتها لصالحه. ونموذج التكامل غير العضوى يسمح بتجنيد أعداد كبيرة من البشر غير متجانسة، لا فى الأعمار ولا الثقافة ولا فى درجة التنظيم، كما يمكن التنسيق بين الوحدات المختلفة دون وجود قيادة مركزية. أما نموذج التكامل العضوى فيتطلب حداً أقصى من الأداء، بحيث يؤدى كل جزء وظيفته بالتنسيق مع الأجزاء الأخرى، لذا؛ فلابد من تجانس العناصر المختلفة من ناحية العمر والطاقة ومستوى الأداء. وكفاءة هذا النموذج قد تكون مرتفعة على المدى القصير، ولكن على المستوى البعيد نجد أن استمراريته دائمًا مهددة ـ خاصةً فى حالة تعطل أحد أجزائه ـ كما أن طاقته تُستنفد بسرعة. أما التكامل غير العضوى فمستوى أدائه قد يكون أقل كفاءةً، ولكنه مع هذا يضمن الاستمرارية، ويسمح بأن تعمل الأجزاء على مستويات مختلفة من الكفاءة، بل يسمح بأن تتوقف بعض الأجزاء بينما يعمل البعض الآخر. و«نموذج التكامل غير العضوى» ـ كما يرى المسيرى ـ يستند إلى فكرة الإنسان القادر على الإبداع المستمر، والذى لا يمكن ردُّه إلى عناصر مادية معروفة مسبقًا يمكن حسابها بدقة، وبالتالى تصعب معرفته بشكل كلى والتنبؤ بسلوكه. وهذا النموذج يعبِّر عن نفسه فى إلقاء الحجارة فى أشكال النضال الفلسطينى فى الانتفاضة.

وقد رصد المسيرى أهم الأشكال النضالية للانتفاضة والنموذج الانتفاضى، وكيفية تجسيدها لنموذج الإنسان/ السر ونموذج التكامل غير العضوى.

فأولاً: تميَّز الهيكل التنظيمى للانتفاضة باللامركزية، وبرخاوة العلاقة بين حلقات التنظيم المختلفة، وبقدر كبير من الديمقراطية. فمهمة القيادة الوطنية الموحَّدة هى تلقى الأفكار من كل فصيل من فصائل المقاومة، ووضع الاستراتيجية العريضة للاستمرار فى الانتفاضة، وهى تضع السياسات التى تصل إلى القاعدة لا عن طريق أوامر محددة، وإنما عن طريق توجيهات عامة تُطلع عليها القاعدة من

خلال المنشورات التى يلقى بها فى الطرقات يوميًا. ولم تلجأ قيادات الانتفاضة المحلية إلى تحدى القيادات التقليدية أو عزلها، بل قامت بتجنيدها وتوظيفها، فالمسجد مثلاً أحد الدعائم الأساسية، وكذا الكنيسة. وهذا التنظيم الرِّخو الملئ بالثغرات سمح بالحد الأقصى من المشاركة. فالأحداث لا تدور حول «القائد» أو «الزعيم»، وإنما هناك توزيع للمسئوليات وانتشار للقيادة، وفى حالة اختفاء أحد القيادات لسبب أو لآخر فمن السهل أن تَحُلَّ أخرى محلها وأن تستمر الانتفاضة. ولهذا السبب أيضًا كان من الصعب اختراق الانتفاضة، كما أن محاولات القضاء عليها عن طريق الإرهاب والقمع والترحيل ثبت إخفاقها.

ثانيًا: عبَّرت استراتيجية التكامل غير العضوى عن نفسها فى تحركات المنتفضين العسكرية، حيث ينقسمون إلى مجموعات، لكلٍّ منها مهمة وهدف تم تعريفه بطريقة رخوة، مثل إلقاء الحجارة، ومهام الرقابة، والمهام الدفاعية وغيرها من المهام.

ثالثًا: أجاد المنتفضون فن التعبئة والإعلام من خلال شبكة اتصال غير تقليدية، مثل «الصفافير» والاتصال الشفوى والمنشورات، التى تحولت بشهادة الإسرائيليين إلى سلاح فعَّال، حيث قدمت هذه المنشورات توجيهات وإرشادات عامة للجماهير، وكذلك تفاصيل وأساليب للمقاومة وكيفية التصرف فى حالات معينة.

رابعًا: من ملامح هذا النموذج أيضًا - كما يرى المسيرى - عمل المنتفضين على إنشاء مناطق «محرَّرة» ونظم بديلة، ومحاولة التخلص من التبعية الاقتصادية لإسرائيل. فقد عمل المنتفضون على محاولة تحطيم السيطرة الإسرائيلية، وتنمية الاعتماد على النفس فى كافة المجالات، وإقامة «بنى» اقتصادية واجتماعية وسياسية بديلة، تعمل على فصل قطاعات كاملة من حياتهم عن إسرائيل. فهناك أنظمة بديلة للمدارس والرعاية الصحية والشرطة وغيرها، تشرف عليها اللجان الشعبية التى نشأت فى كافة مدن وقرى ومخيمات الضفة والقطاع. كما لجأ المنتفضون إلى إعلان بعض أجزاء الوطن «مناطق محررة»، وهى مناطق يدركون أن الجيش الإسرائيلى لن يصل إليها بسبب كثافتها السكانية، وكذلك لأنه من الناحية العملية من المستحيل على الجيش الإسرائيلى الوجود فى كل المناطق والأماكن.

وهذا التكتيك يحقق هدفًا نفسيًا وإنسانيًا، إذ يعطى المنتفضين شعوراً بالإنجاز والانتصار، ويلقى على العدو تحديًا يعرف الفلسطينيون مسبقًا أنه غير قادر على مواجهته.

ويرى المسيرى أن من الضرورى لإنجاز الاستقلال الاقتصادى أن يتم التحرك على مستوى الذات والنفس الإنسانية، وعلى مستوى الموضوع والحقائق الاقتصادية. ويعطى اهتمامًا أكبر للتحرك على مستوى الذات والنفس، ويحدد له ثلاثة عناصر، أولها: العدول عن أنماط الاستهلاك الشرهة، حيث أدرك المنتفضون أن التبعية الاقتصادية مرتبطة بالتبعية الداخلية وبأنماط الاستهلاك الشرهة، ومن هنا لجأ مجتمع الانتفاضة إلى التقشف ولفظ السلع الكمالية الأجنبية والإسرائيلية. ويرى المسيرى أن التقشف شكل من أشكال الانضباط الذاتى، الذى يوسع رقعة الحرية والكرامة على الفور، إذ يستغنى الإنسان من خلاله عن كَمٍّ كبير من السلع قد أسرته ووضعت القيود فى يديه. أما العنصر الثانى فهو مفهوم التعاون الذى يؤكد مفهوم الإنسان الذى يحقق ذاته من خلال الآخرين، لا على حسابهم أو بالصراع معهم. ومن هنا اعتمد المنتفضون على نظام اقتصادى مبنى على المبادلة والتعاون ونجدة الأكثر حرمانًا. أما العنصر الثالث فهو يأخذ شكل «العودة إلى الأرض» وإلى طرق العمل التقليدية، فيما يصفه المسيرى «بالعودة إلى الذات» والتحرر من قواعد التحديث والتكالب على الجديد، والعودة إلى اكتشاف أنماط أخرى للبقاء والحياة والتقدم والتوازن مع النفس ومع الطبيعة. ومن هنا اعتمدت كثير من القرى والمدن الفلسطينية على الوسائل التقليدية فى الانتقال (الدواب)، أو مصادر تقليدية للمياه (الآبار) والطاقة.

ويرى المسيرى أن أشكال التخلص من التبعية هذه تشبه إلقاء الحجر، وتتسم بنفس التكامل غير العضوى، وتتسم بأنها غير مبدِّدة للطاقة، ولا تحتاج إلى جهد كبير، وغير مستفزة للعدو، وتستفيد من حكمة الأجداد بدلاً من أن تلقى بها فى سلة المهملات. ولعل أبرز نموذج من هذا النوع من النضال والتخلص من التبعية ما يسمَّى «بزراعة المقاومة»، أى زراعة كل الأراضى، بما فيها المهجورة والبور

وأحواض الزهور والساحات الخلفية للمنازل، بالإضافة إلى تربية بعض المواشى والدواجن للاعتماد على الذات فى توفير الخضروات والمواد الغذائية، فيما سُمِّى «بحدائق النصر». والزراعة مثل الحجر، تجعل الفلسطينى يشعر بالكرامة، ولكنها علاوة على ذلك توسِّع نطاق حريته الفعلية.

خامسًا: وظَّفت الانتفاضة الأغانى والبطيخ ومواكب الشهداء فى عمليات النضال والمقاومة. فالأغنية استُخدمت كسلاح أساسى فى عملية التعبئة الجماهيرية والحفاظ على الهُوية، وتمت الاستفادة من ثورة الكاسيت وانتشاره بين قطاع عريض من الجماهير من مختلف الفئات والطبقات والمستويات الثقافية. والأغانى متحرِّرة إلى حدٍّ ما من قبضة النظام الإسرائيلى الكفء الباطش، فمن الصعب للغاية مراقبة مضمونها وضبط عملية توزيعها. كذلك وظَّفت الانتفاضة «البطيخ» فى نضالها كأكثر أشكال التعبير عن الهُوية إبداعًا، ومن أكثرها حرصًا واستفزازًا فى ذات الوقت. فالقانون الإسرائيلى يمنع رفع العلم الفلسطينى، ومن هنا؛ ابتدع المتنفضون استخدام قطع البطيخ التى لها نفس ألوان العلم الفلسطينى كسلاح مبتكر، مثل إلقاء الحجارة والأغانى، وهو سلاح رخيص ومتاح، ولا يمكن مصادرته، وهو يستفز العدو دون إعطائه الفرصة للبطش. كذلك وظَّف المتنفضون الموت والموتى فى صفوف الانتفاضة، حيث تم تحويل جنازات الشهداء إلى مظاهرات صاخبة يشارك فيها الجميع، ومن هنا؛ تم أخذ أحد الأشكال التقليدية المحلية، وهو أن حمل الجثمان إلى مثواه الأخير خير وبركة وعمل صالح، وتحويله إلى شكل نضالى لا يمكن للعدو ضربه.

سادسًا: ابتدع المتنفضون سلاح النار كسلاح له دلالته الرمزية وتأثيره الموضوعى. فقد حرَص الاستعمار الاستيطانى الإحلالى الصهيونى على زرع مئات الغابات كتعبير عن العمل العبْرى، ومن هنا أصبح إشعال النيران فى هذه الغابات وغيرها من المزروعات رمزًا للنضال والمقاومة ضد الاستعمار الصهيونى، بالإضافة إلى الرعب والتكلفة المادية التى يتكبدها العدو. وسلاح النار مماثل لسلاح الحجارة؛ فهو لا يتطلب كفاءة أو تدريب عاليين، ولا يحتاج إلى عملية تنظيم

مركزية، ولا يحتاج إلى مواد خاصة أو مستوردة من الخارج، ويمكن لكل الناس من كل الأعمار استعمالها، كما أن من السهل على صاحب هذا السلاح أن يناضل ثم يتملص من الشرطة فيبقى ليواصل الجهاد.

سابعًا: استعادت الانتفاضة ووظفت الأشكال والأطر التقليدية للمجتمع الفلسطيني العربي، وعلى رأسها أشكال التكافل والتضامن الاجتماعي، وهي أشكال غير عضوية وغير مركزية - كما يصفها المسيري - وقد لعبت اللجان الشعبية دوراً هامًا في هذا المجال.

آثار ونتائج الانتفاضة

يوضح المسيري كيف أن الانتفاضة الفلسطينية عمَّقت من أزمة المجتمع الصهيوني والصهيونية. والآثار التي يرصدها المسيري توضح لنا الآن أن التخلص من الانتفاضة ونتائجها المؤلمة على الكيان الصهيوني كانت - بجوار عوامل أخرى - من أهم دوافع إسرائيل لقبول شرط تسوية سياسية مع منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٩٣، بعد أن أخفقت كافة محاولات القمع والقهر والإبعاد والحصار في إخمادها بشكل نهائي.

ومن أهم نتائج الانتفاضة كما وضح المسيري تحديها وتكذيبها للشعار الصهيوني الشهير «أرض بلا شعب». فقد طُرح هذا الشعار في القرن التاسع عشر من قِبَل الاستعمار الإنجليزي بهدف التخلص من يهود أوربا وخلق مستعمرة غربية في فلسطين. وقد تبنت هذه المقولة القيادات الصهيونية فيما بعد، وصدر وعد بلفور عنها أيضًا. وهي مقولة تحوِّل أرض فلسطين إلى مجرد مكان دون تاريخ وموضوع، دون ذات كما يقول المسيري. وحاولت الدولة الصهيونية فيما بعد استيعاب الأقلية العربية في إطار الدولة كمواطنين من الدرجة الثانية والثالثة، وكعمالة رخيصة ليست لها هُوية مستقلة. ومع القمع والعنف كاد هذا الشعار يتحول إلى حقيقة، ولكن زادت الهُوية العربية بروزًا وتماسكًا، وخاصةً مع اتحاد عرب ١٩٤٨ مع عرب ١٩٦٧

وتكوينهم كتلة بشرية يصعب معها تصديق مقولة «أرض بلا شعب». ثم جاءت الانتفاضة «حين قام الشعب الذى قيل إنه غير موجود بالتقاط الأرض ذاتها على هيئة حجر وإلقائها فى وجه من ينكر وجوده، واتحدت الذات الفلسطينية بالموضوع الفلسطينى، وتم استنطاق الحجر واستصراخه. وهكذا أصبح الشعار «أرض بلا شعب» أكذوبة كاملة، ودالاً دون مدلول حينما يشير إلى العرب». بل إن من أخطر مظاهر الانتفاضة فى نظر الإسرائيليين تضامن عرب ١٩٤٨ المادى والمعنوى مع إخوانهم فى الضفة والقطاع الذى يمثل حرصًا منهم على «انتصار هُويتهم الفلسطينية على مواطنتهم الإسرائيلية»، و"دليلاً على أن هناك مسألة فلسطينية داخل حدود إسرائيل، وأن عرب ٤٨ لا يتوحدون بدولتهم وإنما مع الفلسطينيين عبر الخط الأخضر» - حسب قول بعض الإسرائيليين -.

ولعل من القضايا وثيقة الصلة بالقضية سالفة الذكر مسألة «الهُوية». ففى حين زادت الهُوية الفلسطينية العربية تماسكًا وبروزًا مع الانتفاضة، يعانى المجتمع الصهيونى من أزمة فى تحديد «من هو اليهودى». فالصهيونية - كما يوضح المسيرى - طرحت نفسها باعتبارها حركة تحرير «الشعب اليهودى»، ومرادفة للقومية اليهودية، وبدأت من القول بأن اليهود شعب واحد يندرج داخله كلُّ أعضاء الجماعات اليهودية، وأن ثمة تاريخًا يهوديًا واحدًا يدورون جميعُهم فى إطاره. . وانطلاقًا من هذا تقرر أن تُؤسِّس الدولة اليهودية. ولكن بعد تأسيس الدولة تفجرت أزمة الهُوية، نظرًا لأن اليهود فى واقع الأمر يشكلون جماعات يهودية متنوعة حضاريًا وثقافيًا وغير متجانسة عرقيًا، ومن هنا خضع تعريف «اليهودى» لخلافات عديدة، سواء بين العلمانيين والدينيين، أو بين اليهودية الأرثوذكسية من جهة واليهودية الإصلاحية والمحافظة من جهة أخرى. كذلك ارتبط تعريف اليهودى فى بدايات الصهيونية باعتباره اليهوديَّ الأبيضَ الإشكنازيَّ، مع استبعاد اليهود الشرقيين. ورغم قبولهم فى نهاية الأمر إلا أن الرؤية الكامنة التى توجه الدولة الصهيونية - كما يوضح المسيرى - ما تزال أولاً وأخيرًا رؤية أشكنازية، تحاول القضاء على الأشكال الحضارية الشرقية التى حملها اليهود الشرقيون معهم. وقد طرحت القضية مرة أخرى مع وصول اليهود الفلاشاه، إذ لم تعترف دار الحاخامية

اليهودية بيهوديتهم وطلبت منهم أن يتهودوا. ومما يزيد مسألة الهُوية تعقيدًا ما يشير إليه المسيرى بظهور «هُوية إسرائيلية» جديدة بين جيل الصابرا من الإشكناز تتسم بسمات عديدة، من بينها احتقار عميق ليهود العالم، وعدم الاكتراث بالقيم التى تُنعت «باليهودية» فى القول الصهيونى. ولذلك يرى المسيرى أن «كل هذه العناصر والتوترات والتناقضات تجعل من العسير على اليهود أنفسهم تصديق مقولة «الشعب اليهودى» الذى يتجاوز الأزمنة والأمكنة، والذى يتسم بجوهر يهودى أزلى، والذى ينطلق من القول الصهيونى. فالواقع أثبت أنه لا يوجد جوهر أزلى واحد، إنما هناك سمات عديدة متنوعة بتنوع التشكيلات الحضارية والتاريخية التى وُجد فيها اليهود».

ولذلك؛ فقد طرحت الانتفاضة بقوة، بتأكيدها الوجودَ الفلسطينى العربى على أرض فلسطين، قضيةَ «شرعية الوجود»، أى شرعية وجود التجمع الصهيونى باعتباره «جيبًا استيطانيًا» فى مواجهة الفلسطينيين والعرب. فظهور الشرعية الفلسطينية، وبروز الوجود العربى الفلسطينى على أرض فلسطين، يقوِّض من شرعية الوجود الصهيونى ذاته. ومن خلال تعميقها لمسألة الهُوية، ومن أزمة المجتمع الصهيونى الاقتصادية والأمنية والاستيطانية عمَّقت الانتفاضة أيضًا من أزمة «الشرعية الصهيونية»، وهى الشرعية - أو حالة الصلاحية والقبول - التى تدَّعيها لنفسها الحركة الصهيونية أمام نفسها وأمام يهود العالم الغربى، والتى تتحقق من خلال نجاح المشروع الصهيونى فى عدة مجالات، من بينها تحديد الهُوية، وتطبيع الشخصية، والتوسعية والاستيطان. وكلا الشرعيتين مرتبطتان تمام الارتباط.

فقد طرحت الصهيونية رؤيتها للمجتمع الصهيونى المثالى كجزء من مشروع حضارى متكامل، يهدف إلى تطبيع «الشخصية اليهودية» وإصلاحها، أى تحويل اليهود إلى شخصيات سويَّة قويمة، أى شخصيات منتجة ومتحكِّمة فى مصيرها السياسى والاقتصادى، وأنْ تتخلص من أمراض «يهود المنفى» التى تتمثل فى عقلية الاستجداء من الغير - أو الأغيار - وفى الاعتماد السياسى عليهم، والانغماس فى

أعمال السمسرة والمضاربات والأعمال الهامشية غير المنتجة . ولكن واقع الأمر كان غير ذلك تمامًا كما يبين المسيرى . فعند اندلاع الانتفاضة - أى بعد ٤٠ عامًا من تأسيس الدولة الصهيونية - تميَّز الاقتصاد الإسرائيلى بطابعه الطفيلى والتسولى والتابع ، فقد أصبح الكيان الإسرائيلى يعتمد بشكل شبه كامل فى أمنه ووجوده واستمراره على الدعم والمساعدة الخارجية ، وخاصةً من الولايات المتحدة الأمريكية ، كما تقلَّص القطاع الإنتاجى فى الاقتصاد الإسرائيلى ، وأصبح قطاع الخدمات من أضخم القطاعات على الإطلاق ويستوعب نسبة كبيرة من العمالة الإسرائيلية ، كما تفشت المضاربات وأعمال السمسرة وعقلية الوسيط الطفيلى بين الإسرائيليين . بل والأكثر من ذلك : تغلغلت العمالة العربية فى الاقتصاد الإسرائيلى وخاصةً فى قطاع الزراعة وقطاع البناء وفى بعض الصناعات ، بحيث أصبحت توجد بكثافة فى قاعدة الهرم الإنتاجى . وبهذا - كما يقول المسيرى - لم يتحول التجمع الصهيونى إلى «كيان قومى مستقلٌ منتج ، يستمد احترامه لنفسه من إنتاجيته . فقد أصبح كتجمع المماليك ، يستمد رزقه من مقدرته على القتال ، فهو ذراع تقاتل وكفٌ تقبض ، لا يدٌ تنتج وتحصد . وبالتالى ؛ أصبح الحديث عن الشرعية التى يكتسبها المشروع الصهيونى من خلال الإنتاجية ، وتحويل المستنقعات والصحراء إلى أرض خضراء - كلامًا أجوف ، يعرف المستوطنون أنفسهم مدى كذبه ، ويعرف العالم أنه أضحوكة ، فالجميع يرى العرب يزرعون ويحصدون فى أرض الميعاد!» .

وقد عمَّقت الانتفاضة من أزمة إسرائيل الاقتصادية ، وبالتالى من أزمة السيادة ، حيث زادت من تكلفة إدارة الكيان الصهيونى واستمراريته ، حيث أصيب الإنتاج بأضرار كبيرة نتيجة تغيب العمالة العربية . وتراجع استهلاك السلع الإسرائيلية فى الضفة والقطاع نتيجة المقاطعة الاقتصادية وتنامى القطاع الاقتصادى العربى الموازى والمستقل ، بعد أن كانت هذه السوق تشكِّل سوقًا كبيرًا للصادرات الإسرائيلية . كذلك تراجعت عائدات السياحة والاستثمارات والتصدير ، بالإضافة إلى التكلفة المباشرة لعمليات قمع واحتواء الانتفاضة .

كما عمَّقت الانتفاضة - كما أبرز المسيرى - من تآكل الإيمان الصهيونى بالقوة العسكرية الإسرائيلية، والذى بدأ يهتز منذ حرب ١٩٧٣، ثم تعمَّق مع حرب لبنان، وإخفاق إسرائيل فى تحقيق أهدافها، ثم جاءت الانتفاضة لتصعِّد من عملية تآكل شرعية الجيش الإسرائيلى. فقد أخفقت المخابرات الإسرائيلية، بمجموعاتها الثلاث الموكلة لها مهمة دراسة الأراضى المحتلة، فى أن تلاحظ أية مؤشرات تدل على وجود ظاهرة سياسية جديدة. ويرى المسيرى أن هذا الإخفاق يعود إلى النموذج الإدراكى الإسرائيلى الذى يستبعد الزمان والتاريخ، لأنه لو فعل لوجد العربى الفلسطينى، ووجد أنه على شاشة وعيه. ومثل هذا الوجود - كما يعرف الصهاينة - هو الصخرة التى تتحطم عليها الادعاءات الصهيونية. وقد وقف الجيش الإسرائيلى «ذو الذراع الطويلة» حائرًا عاجزًا أمام أطفال ونساء وشباب الانتفاضة الذين أجادوا فنَّ الكرِّ والفرِّ، والذين طوَّروا أسلحة تعبِّر عن إبداعهم الثورى الحقيقى، وعن فهمهم لطبيعة تحركات العدو، وإدراكهم العميق بطبيعة الأرض التى يعيشون ويحاربون فيها. وقد نجحوا فى إرغام الجيش الإسرائيلى على أن يحارب فى أرضهم وعلى أرضيتهم، وبذلك تحوَّل الجيش الإسرائيلى بالتدريج من جيش يقوم بالقتال حسب أكثر الطرق حداثة، إلى جيش قمع يقوم بقذف المتظاهرين بالحجارة وتكسير عظامهم حسب أكثر الطرق بدائية. وقد انعكس ذلك فى انخفاض الروح المعنوية داخل القوات المسلحة الإسرائيلية، والإحساس العميق بالخوف واليأس، كما شهدت لأول مرة فى تاريخها ظواهر احتجاجية مختلفة مثل رفض الخدمة العسكرية تمامًا، أو رفض الخدمة فى الضفة الغربية وغزة خاصةً.

كذلك عمَّقت الانتفاضة من أزمة الشرعية الصهيونية، من ناحية تعميق الأزمة السكانية والاستيطانية، كما يشير المسيرى. فرغم الادعاءات الصهيونية أن اليهود شعب واحد وإسرائيل دولتهم، لا تزال إسرائيل - رغم مرور مائة عام على الاستيطان الصهيونى - دولةَ أقلية، حيث إن غالبية يهود العالم يعيشون خارج إسرائيل، بل إن النسبة الأكبر من أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم فضَّلت الاستقرار فى الولايات المتحدة وليس فى إسرائيل. كذلك فإن المادة البشرية الاستيطانية غير متوفرة بالقدر الكافى، حيث تواجه الجماعات اليهودية فى العالم

تناقصًا مستمرًا فى أعداد أفرادها، فيما يسمَّى «موت الشعب اليهودى»، بسبب تزايد معدلات الاندماج والزواج المختلط والعزوف عن الزواج والإنجاب، كما أن الهجرة اليهودية السوفيتية أفرغت المصادر المتبقية للمادة البشرية الاستيطانية فى شرق أوربا. بالإضافة إلى ذلك، يعانى الكيان الصهيونى من ظاهرة النزوح، حيث تتزايد أعداد النازحين منه. وتنعكس الأزمة السكانية على قضية الاستيطان، فرغم التوسع فى بناء المستوطنات فى الضفة والقطاع، فإن حجم المستوطنين لم يزد عن ١٢٠ ـ ١٤٠ ألف بعد ثلاثين عامًا من الاحتلال، وهو عدد أقل من الزيادة الطبيعية السنوية للفلسطينيين العرب فى تلك المنطقة. ويوضح المسيرى كيف أن الانتفاضة أثارت مسألة الحدود وغياب المادة البشرية اليهودية. فالمناطق المحتلة كان من المفترض أن تشكل جيبًا أمنيًا معزول السلاح بين الكيان الصهيونى والبلاد العربية، وأن سكانها سيشكلون جسرًا بين إسرائيل والعرب. ولكن «ها هو ذا الجسرُ يتحول إلى قضيب حديد ساخن لا يمكن للعدو أن يمسك به!»، فالحدود فى الرؤية الصهيونية تتحدد فى ضوء حجم المادة البشرية اليهودية، ومدى إمكانية تطويع العنصر الإنسانى العربى. والأول آخذٌ فى التناقص، والثانى آخذٌ فى استرداد الحياة وتأكيدها. كذلك يوضح المسيرى كيف أن الانتفاضة أدت إلى تساقط الإجماع القومى بخصوص قضية الاستيطان، حيث تحولت المستوطنات من كونها قلاعًا دفاعية قتالية إلى قلق أمنى وعبء على الجيش الإسرائيلى، وتزايدت الانتقادات الموجَّهة إلى المستوطنين.

كما ساهمت الانتفاضة ـ كما يشير إلى ذلك المسيرى ـ فى تقسيم المجتمع الإسرائيلى على نفسه؛ إذ دفعت الحركات الاحتجاجية ـ مثل حركة «السلام الآن» ـ إلى التظاهر ضد الاحتلال. كما خلقت انقسامًا داخل النخبة السياسية حول إمكانية الوصول إلى حلٍّ وسط مع الفلسطينيين. وقد امتد هذا الانقسام فى الإجماع القومى الإسرائيلى إلىَ داخل المؤسسة العسكرية الإسرائيلية، التى تعتبر جزءًا عضويًا من النخبة السياسية الإسرائيلية. وهو أمر طبيعى ـ كما يوضح المسيرى ـ فى مجتمع استيطانىٍّ إحلالىٍّ مبنى على الغزو وطرد السكان. وقد طالبت شرائح من الضباطَ بمزيد من القمع والعنف فى التعامل مع الانتفاضة، فى حين طالبت شرائح

أخرى بوقف أعمال القمع والاضطهاد. ويرى المسيرى أن التشدد يُعدُّ تعبيرًا عن أزمة حقيقية وعميقة، فالصهاينة على استعداد لإظهار قدر كبير من التسامح حيال العربى إذا قَبِل بالتطبيع، وبأن يكون قطعة غيار يمكن للصهيونى استخدامها وتوظيفها لصالحه، حينئذ يمكن أن يُمنح العربى كثيرًا من الحقوق المدنية. وبعض الحقوق السياسية! ولكن إن يبدأ العربى فى الهجوم دفاعًا عن هُويته، فإن الاعتدال والتسامح يختفيان، ولا تظهر إلا قبضة العدو الشرسة.

بالإضافة إلى ذلك يشير المسيرى كيف أن الانتفاضة أسقطت القناع الديمقراطى لإسرائيل. فبعد أن كان الإسرائيليون يشيرون إلى أنه تم الحفاظ على الأمن فى الضفة والقطاع بألف جندى وحسب، تغيَّرت الصورة تمامًا، وتم نقل عشرات الألوف من الجنود المدججين بالسلاح، وبدأت عمليات الإبعاد والاعتقال بدون محاكمة - خاصةً اعتقال الأحداث - وكسر العظام والعقوبات الجماعية والحصار. وقد ساهم ذلك فى تشويه الصورة الإعلامية للحكم الصهيونى، وإحراج أفراد الجماعات اليهودية فى العالم، الذين يودون لو أن العالم لا يربط بينهم وبين الحكم الصهيونى الذى يضرب العجائز والنساء ويقتل الأطفال والشباب. وقد دفع ذلك، لأول مرة، العديد من الشخصيات اليهودية الصهيونية البارزة، وخاصةً فى الولايات المتحدة الأمريكية التى تميَّزت بتأييدها العلنى الدائم لإسرائيل - للتعبير عن سخطها على القمع الصهيونى، واتهام الدولة الصهيونية بالانحراف عن القيم الأخلاقية، وبالتصلب الواضح تجاه المطالب الفلسطينية، وضرورة الوصول إلى حل وسط إقليمى، وقبول معادلة الأرض مقابل السلام.

يمكننا مما سبق أن نرى أن تناول المسيرى للانتفاضة لم يكن تناولاً تقليديًا، بل كان تناولاً مركَّبًا، حاول من خلاله أن يدرس ظاهرة الانتفاضة فى كُلِّيتها وتركيبيتها، وفى أبعادها الساسية والاقتصادية والحضارية والمعرفية. وقد قدَّم لنا أهم ملامح وسمات «النموذج الانتفاضى»، الذى وإن كان يحمل تفاصيل خاصة بالحالة والثقافة العربية الفلسطينية إلا أنه يمثل نموذجًا نضاليًا، يمكن أن يُحتذى من قِبَل شعوب أو جماعات إنسانية أخرى تعانى من القهر أو الظلم أو الاحتلال أو

الاستعباد. كذلك ربط المسيرى الانتفاضة بأزمة الصهيونية، وتحديدًا أزمة «شرعية الوجود» و«الشرعية الصهيونية». ويُعد هذا ربطًا هامًا لتفسير أحد أبعاد اتفاقية أوسلو، والتى تحاول - فيما تحاول - تثبيت شرعية الوجود الصهيونى والشرعية الصهيونية، وتطبيع الفلسطينيين وتوظيفهم لصالح إسرائيل، وتحويلهم إلى جسر بينها وبين العالم العربى - كما تخطط لذلك مشاريع التعاون الإقليمى المطروحة فى إطار التسوية السياسية الراهنة -.

وأخيرًا، يتميَّز تناول المسيرى لموضوع الانتفاضة - وغيرها من قضايا الصراع العربى الإسرائيلى - بقدر ملموس من الأمل والإيجابية. وهذا التناول لا يستند إلى الحُلم أو الرومانسية، ولكن إلى تناول الظواهر الإنسانية من كافة أبعادها دون تبسيط أو تجزيء، مع عدم التهويل أو التهوين من قدرات وإمكانيات العدو، أو من قدرات وإمكانيات العرب الذاتية. ومن ثَمَّ؛ إمكانية اكتشاف أن ثمة مساحات للحركة والعمل والنضال دائمًا، دون السقوط فى تسويات سياسية بائسة تعمل علىٰ تكريس الوجود الصهيونى الاستيطانى الإحلالى، ولا تعمل على تحقيق السلام الشامل العادل والدائم.

❋

قراءة مبدعة فى ظاهرةٍ خلاّقة

محمد عبد القادر*

(١)

صلتى بالدكتور عبد الوهاب المسيرى صلة تلميذ بأستاذه وإن لم يلتقيا فى قاعة درس واحدة. كان ذلك فى مطلع السبعينيات عندما وجدت نفسى فى حرم جامعة الكويت طالبًا بقسم اللغة الإنجليزية، يسعى، من بين ما يسعى إليه، إلى تعزيز معرفته بقضيته العربية الفلسطينية، وبمعسكر أعدائه الذين احتشدوا ليسحبوا من تحت قدميه بساط الأرض ومظلة الوطن.

كانت الصهيونية مفردة نقرؤها فى الصحف، ونسمعها فى وسائل الإعلام الأخرى، ولا نعرف عنها سوى أنها عدوانية، توسعية، عنصرية. مثلما لم نكن نعرف عن تاريخ فلسطين سوى النزر اليسير من الأحداث والمناسبات المأساوية.

التقيت باسم الدكتور المسيرى لأول مرة على صفحات مجلة **شئون فلسطينية** فى أوائل السبعينيات، وكانت بالنسبة لنا كطلبة - إضافة إلى الكُتيِّبات الصادرة عن مؤسسة الأبحاث ومراكز الدراسات - مصدر معرفة هامة وجديدة فيما يتعلق بالصراع العربى - الصهيونى وغيره. وعن طريق المساهمات القيّمة للدكتور المسيرى فى هذه المنابر تعرفت على كثير من السمات الجوهرية للفكر الصهيونى، بما فى ذلك الأدب الصهيونى لكتَّاب يهود وغير يهود.

---

* باحث أردنى حاصل على الدكتوراه فى التربية، ويعمل فى مؤسسة الأونروا.

ومنذ بدايات المرحلة الجامعية ترسَّخ فى ذهنى اسم «المسيرى» مرتبطًا بمعلومتين كوَّنهما انطباعى الخاص: الأولى أنه «بحرينى» الجنسية، قياسًا على اسم عائلة لطلبة بحرينيين فى جامعة الكويت ينتمون إلى عائلة المسيرى، والثانية أنه متخصص فى العلوم السياسية. وفى أوقات لاحقة تبيَّن لى أن المعلومتين خاطئتان، فالمسيرى عربى من مصر، وهو متخصِّص فى الأدب الإنجليزى والأدب المقارن.

فى أوائل الثمانينيات أغادر الكويت إلى الولايات المتحدة طلبًا للعلم. هناك حيث يجد الطالب العربى نفسه، راغبًا أو مرغمًا، فى مواجهة يومية مع الصور النمطية الجاهزة ضد العرب والمسلمين، والفلسطينيين على وجه الخصوص. فى أمريكا عثرت على كتابين للدكتور المسيرى: الأول بعنوان «**عاشق من فلسطين A Lover from Palestine**»، ويضم ترجمات متقنة لعدد من القصائد البسيطة والجميلة لشعراء فلسطينيين. وما أكثر ما كان يستخدمه الطلبة العرب فيما يُطلب إليهم من مهمات فى محاضرات الأدب والإعلام والسياسة وما إلى ذلك. أما الثانى فقد كان بعنوان: «**إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور العلاقة بينهما Israel and South Africa: The Progression of a Relationship**»، وكان مصدر معرفة هامة حول علاقات التماثل فى الأيديولوچيا والممارسة بين إسرائيل وحكومات «**الأبارتهيد**» فى جنوب أفريقيا قبل تحرُّرها واستقلالها. وقد كنت فرحًا للغاية عندما دعيت إلى المشاركة فى ندوة حول الموضوع ذاته نظمتها جامعة شيكاغو فى فترة الغزو الإسرائيلى للبنان، واشترك فيها عدد من الأساتذة الأمريكيين التقدميين، ودار بعدها نقاش ما كان يمكن لى أن أكون فيه ندًا مسلحًا بالمعرفة لولا هذا الكتاب، الذى قرأته حتى كدت أردده عن ظهر قلب.

فى عام ١٩٨٣ اضطررت للعودة إلى الكويت بعد أن حصلت على الدرجة الجامعية الثانية لأعمل مع وكالة الأنباء الكويتية فى قسم تحرير الأخبار باللغة الإنجليزية، فيما سيظل هاجسى متابعة الدراسة للحصول على الدرجة الجامعية الأخيرة. وكنت قد عقدت العزم على أن تكون فى ميدان الأدب المقارن. وخطر

بـالى أن أتصل بالدكـتور المسيرى لهـذا الغرض، لأعلم أنه معـار إلى الجامعات السعودية، فأبادر بإرسال خطاب شخصى له أسأله ما إذا كان يرغب فى أن يشرف على أطروحة لكاتب الرسالة، واقترحت عنوانين أو ثلاثة.

أيام قلائل ويرد المسيرى على الرسالة معربًا فيها عن رغبته واستعداده، لولا أن قوانين الجامعات المصرية لا تسمح للأستاذ المعار بالإشراف على رسائل علمية إبَّان فترة الإعارة (ومنذئذ لم يتحقق ذلك الهدف حتى اليوم!). ويبدو أن تلك الرسالة قد بقيت عالقة فى ذهن أستاذنا الجليل، إذ فوجئت به ذات يوم فى قاعة التحرير بوكالة الأنباء الكويتية (وكنت قد رأيت صورته عدة مرات فى الصحف)، وهناك التقيته بصحبة زميلنا الأستاذ أديب أندراوس (رحمه الله)، وكانت تلك الزيارة لفتة كريمة من الدكتور المسيرى.

تمر سنة أو سنتان، ويُعار المسيرى إلى جامعة الكويت. ومرة أخرى كان الأستاذ كريمًا؛ إذ بادرنى باتصال هاتفى ليبلغنى أنه قد استقر فى الكويت أستاذًا فى جامعتها. وخلال السنوات التى مضت كنت قد اطلعت على معظم ما كتب المسيرى، وتبيَّن لى أنه قد أخذ ينحو منحى إيمانيًا مستنيرًا فى رؤيته للحياة والإنسان، الذى سيطلق عليه فيما بعد «الإنسان/ السر».

وتكررت لقاءاتنا فى الكويت، ثم فى الأردن إثر الاجتياح العراقى لدولة الكويت. وكان كعهدنا به دائمًا عالىَ الهمة، متجدِّدَ الفكر، غزيرَ الإنتاج - مع عمق نادر - منفتحَ العقل والروح على جميع التيارات، بمن فيهم الذين يختلفون معه فى المنطلقات، بل ربما كان حريصًا على علاقاته مع هذه الفئة بشكل خاص.

أكثر من ثلاثين عامًا بذلها المسيرى فى دراسة وتحليل وتفسير الظاهرة الصهيونية والتاريخ اليهودى بجماعاته المتعددة، وفى قراءة الكيان الصهيونى، ومتابعة منحنياته الخاصة، وفى ترجمة الكثير من الأدب الفلسطينى: شعرًا وقصة، فكانت هذه المدة أكثر من كافية لأن يتحلق حول المسيرى مئات، بل آلاف، من الشباب والمثقفين العرب. وقد بدا لى أن المريدين من الفلسطينيين، طلابًا وكُتَّابًا ومبدعين

ومثقفين، يحتلون حيزًا واسعًا في بحر العلاقات المحيط بالمسيري حيثما حلَّ وأينما ارتحل. والسبب واضح: وهو أن المسيري الذي أعطى قرابة نصف عمره وجُلَّ إنجازاته الذهنية من أجل الإنسان - وإنسان القضية الفلسطينية بشكل خاص - حريٌّ بهذه المحبة وهذا التقدير. وهو ما دفعني إلى العمل على إعداد ملف خاص عن المسيري في العدد العشرين من مجلة **الجديد في عالم الكتب والمكتبات**؛ أولاً: لأنه عالمٌ جليل جدير بذلك، ويمثل المشروع العربي الأول والأهم في مجابهة الصهيونية، وثانيًا: اعتزازًا بجهوده المتواصلة والمبدعة من أجل فلسطين وعروبتها وعدالة قضيتها.

* * *

(٢)

الانتفاضة: ظاهرة ودراسات

تفضل الدكتور عبد الوهاب المسيري في عام ١٩٨٩ فأهداني كتابًا جديدًا له بعنوان **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة**[١] في وقت كانت القوى الوطنية الفلسطينية والكويتية والعربية تحاول جاهدةً تقديم ما أمكن دعمًا للانتفاضة الباسلة في الوطن المحتل. وكنت قد قرأت وتابعت كثيرًا من الدراسات والمقالات التي تناولت الانتفاضة، والتي كان سعيرها يحتدم ويتصاعد، معلنًا عن مرحلة جديدة من العطاء الفلسطيني ربما لم يشهد التاريخ الفلسطيني مثيلاً لها.

جذب انتباهي عنوان الكتاب، وشعرت أنني أمام دراسة هامة متميِّزة، وحين انتهيت من قراءته أيقنت أن تقديري الأوَّلي لهذا المنجز الذهني كان على حق. لا، بل إن الرؤية والمعالجة والاستخلاصات كانت مذهلة إلى درجة تفوق الوصف!

لقد صدرت قبل كتاب المسيري وبعده دراسات عديدة وكُتب كثيرة حول

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة، المطبعة الفنية، تونس (١٩٨٩).

الانتفاضة، تناولت محاور محدَّدة أو متعدِّدة من جوانب الانتفاضة، وكانت فى حينها مطلوبة ومفيدة. لكن دراسة المسيرى اتسمت بعمق مميَّز ورؤية متبصِّرة. فقد أصدر المفكر والكاتب المصرى المعروف الأستاذ لطفى الخولى كتابًا بعنوان **الانتفاضة والدولة الفلسطينية**[1] تناول فيه المسيرة الفسطينية منذ هزيمة يونيه ١٩٦٧ إلى انتفاضة عام ١٩٨٧، أوضح فيه أن الانتفاضة كانت أشبه بحجر قذف به الفلسطينيون فى بحيرة الشرق الراكدة، وتحدَّث عن العديد من المنجزات السياسية للانتفاضة، بما فى ذلك التوقُّع بقيام دولة فلسطينية فى التسعينيات. وتناول بالشرح والتحليل الانتفاضة من المنظور الإسرائيلى وتأثيرها فى انتخابات الكنيست، ومُجمل المشكلات التى خلقتها لإسرائيل. ولعل كتاب الخولى واحد من أوائل الكُتب - إن لم يكن أولها - التى صدرت حول الانتفاضة، وتضمن رؤى سياسية للواقع العربى والفلسطينى والإسرائيلى كشفت عن متابعة حثيثة وجهد دؤوب فى الربط والتحليل.

وفى عام ١٩٨٩ أصدر كاتب إسلامى - منير سعد - كتابًا حمل عنوان: **على طريق الانتفاضة المباركة: معجزة القرن العشرين**[2]، وهو مجموعة مقالات صحفية جمعها كاتب عمود بين دفتى كتاب حول ذات الموضوع. والكتاب خطاب إسلامى مباشر يعجُّ باللغة الإنشائية الانفعالية، التى ينقصها وضوح الرؤية فى التحليل، وإن لم تنقصها النية الحسنة والإخلاص للعقيدة. يقول الكاتب:

«إننا لم نتعرض لمثل ما تعرَّض له إخواننا فى فلسطين فى ظل الاحتلال الصهيونى، ولم نواجه مكر اليهود بالليل والنهار، ورغم ذلك فقد تحرَّر شعب فلسطين اليوم من التبعية لليهود فى أخلاقهم وفسادهم، فهل نتحرَّر فى سائر بلاد المسلمين من التبعية الفكرية والأخلاقية والسلوكية لليهود وأعوانهم من الصليبيين والشيوعيين؟».

ولن نتوقف أمام تحليل لهذه الفقرة التى تخلو من وضوح الرؤية الفكرية

---

(١) لطفى الخولى، الانتفاضة والدولة الفلسطينية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١ (١٩٨٨).

(٢) منير سعيد، على طريق الانتفاضة المباركة: معجزة القرن العشرين، دار النفائس للنشر والتوزيع، الكويت (١٩٨٩).

والسياسية، وتفتقر إلى التمييز بين القوى العالمية، وتضعها جميعًا فى سلة واحدة فى مواجهة الإسلام، بل وتتهم المسلمين أنفسهم بالتبعية لليهود وأعوانهم!

وشهد عام ١٩٩٠ صدور عدة كُتب عن الانتفاضة نختار منها ثلاثة: واحدًا للدكتور حسين أبو شنب بعنوان **الانتفاضة ثورة الأرض والشعب: دراسة تحليلية عبر عامين من العطاء**[١]، درس فيه الكاتب بداية الانتفاضة وأسبابها الظاهرة والكامنة، ومحطاتها ومهماتها وسماتها وخصائصها، وأفرد فصلاً لإنجازاتها ونتائجها وآثارها فى الساحتين العربية والدولية ومسئولية المجتمع الدولى تجاهها. كما رصد آثارها على الصعيد الإسرائيلى وآفاق السلام التى تفتحها الانتفاضة. وقد شكّل هذا الكتاب دراسة سياسية متعددة الجوانب ثرية بالتحليلات والمتابعات الهامة.

ثم جاء كتاب الدكتور أسعد عبد الرحمن والباحث نواف الذرو **الفكر السياسى الإسرائيلى قبل الانتفاضة.. بعد الانتفاضة**[٢] استكمالاً لكتابهما الأول **الانتفاضة: مقدمات**، والذى يقترب فى محتواه مع كتاب د. أبو شنب.

والكتاب وثيقة تحليلية لمقترحات ومشروعات الحكم الذاتى قبل الانتفاضة وبعدها، بدءًا من مشروع آلون، وانتهاءً بمشروع شارون ١٩٨١، ومشاريع ومقترحات ما بعد الانتفاضة، سواء أكان مصدرها قوى التجمُّع واليسار أم رابين وشامير وبيريز وغيرهم. ويرى الكاتبان أنه لا خلاف بين ألوان الطيف السياسى الإسرائيلى من حيث الجوهر، حمائم كانوا أم صقورًا.

كتاب آخر صدر فى عام ١٩٩٠ كان بعنوان **جيل الانتفاضة**[٣] للكاتبة سيلڤيا منصور، ومن ترجمة نصير مُروَّة (عن الفرنسية كما يبدو).

---

(١) د. حسين أبو شنب، **الانتفاضة ثورة الأرض والشعب**، مطابع الأنباء التجارية، الكويت (١٩٩٠).
(٢) د. أسعد عبد الرحمن ونواف الذرو، **الفكر الإسرائيلى قبل الانتفاضة.. بعد الانتفاضة**، دار الشروق، عمَّان (١٩٨٩).
(٣) سيلڤيا منصور، **جيل الانتفاضة**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، والجمعية الكويتية لتقدُّم الطفولة العربية، الكويت (١٩٩٠).

وفى تقديرى أن لهذا الكتاب أهمية خاصة، فالباحثة أصلاً محللة نفسانية، وكاتبة مهتمة بالشأن الفلسطينى ببعديه السياسى والإنسانى. وأهمية هذا الكتاب تكمن فى أن الباحثة نفسها تلتقى مباشرةً مع أطفال الحجارة من فئات عمرية مختلفة، حيث يطّلع القارئ من خلال البحث على البرنامج اليومى لأطفال الانتفاضة، ويستكشف عالمهم الداخلى وأفكارهم البريئة وأحلامهم البسيطة، من خلال أحاديثهم ورسوماتهم وألعابهم وتحليلات الباحثة فى هذا السياق. إنه دراسة ميدانية علمية، واقعية مباشرة، تتجه إلى الطفل الفلسطينى بشكل مباشر، هذا الطفل الذى إن سألته عن أمنياته فسرعان ما يقول:

- أن يذهب اليهود.
- ألاَّ يطلقوا النار علينا.
- ألاَّ يأتى المستوطنون إلى منازلنا.

وإن سألت أحدهم عن مهنته المرغوبة مستقبلاً، فإنه يرد بالقول: إنه يود أن يكون طبيبًا، أو محاميًا، أو جنديًا فى الجيش الفلسطينى.

وهى أمنيات وطموحات يظهر دور الانتفاضة الواضح وحِدَّة القمع الصهيونى فى تشكلها واختيارها.

وفى عام ١٩٩٢ يصدر الدكتور عدنان السيد حسين كتابًا بعنوان **الانتفاضة وتقرير المصير**[(١)]، وهو دراسة حول الظاهرة فى ضوء حق الشعب الفلسطينى فى تقرير مصيره. ويتناول فيه الكاتب الترابط العضوى التاريخى فى حلقات النضال الفلسطينى واستمرارها حتى ميلاد الانتفاضة، ثم يلقى الضوء على الحق الشرعى والدولى للشعب الفلسطينى فى تقرير مصيره، ويحذِّر من أن المشاريع السلمية المطروحة ترمى فى جوهرها إلى سلب الشعب الفلسطينى هذا الحق. على أن الكاتب لا يتوقف عند موضوع الكتاب المحدَّد، بل يتجاوزه ليدرس جذور الانتفاضة وخصائصها وتحدياتها، ومشروعات التسوية ومفاهيم السلام، كما فعل

---

(١) د. عدنان السيد حسن، **الانتفاضة وتقرير المصير**، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت (١٩٩٢).

كُتّاب آخرون. ولعله لم يكن فى حاجة إلى هذه الاستفاضة التى كان من الأجدى لو تم توظيفها فى السياق القانونى ذاته.

* * *

(٢)

المسيرى والانتفاضة: رؤيا ورؤية

أما الرؤيا، بمعنى الحُلم والتوقع واستشراف المستقبل، فقد تجسَّدت فى مقالة كتبها المسيرى فى عام ١٩٨٤، ودحض فيها الأوهام والمزاعم الإسرائيلية التى ادَّعت أن المقاومة قد اجتُثَّت من جذورها، وفنَّد فيها المنطق المادى والحسابات الكمية لرموز الكيان الصهيونى حول مستقبل المقاومة الفلسطينية فى الأرض المحتلة. وخَلَص إلى القول بأن «نموذج الصهاينة الإدراكى آلىٌّ، مادىٌّ، وبالتالى كانت رؤيتهم للعرب ولأنفسهم آلية مادية»[١].

بالمقابل، رصد المسيرى الموقف العربى الفلسطينى، فلاحظ أنه يرفض الانصياع للنموذج المادى الإسرائيلى، ويتعالى على محدودية المنظور الصهيونى لهم ولحركتهم الكفاحية. وتوقف المسيرى أمام ظاهرة إلقاء الحجارة على مر السنين الخوالى، فقال: «إن الحجر أداة أقلقت الكيان الإسرائيلى بقيادته ومستوطنيه، الذين تتجسَّد أهدافهم فى: استلاب الأرض، والتمتع بالعيش الرغيد، وسلب الفلسطينى أسبابَ الحياة والاستمرار فيها كى يرحل عن أرضه». كما رصد المسيرى حالة الإدراك الفلسطينى للوضع النفسى الإسرائيلى فقال: «إن مواطنى الضفة الغربية أدركوا أن كل ما ينغِّص على المستوطنين - مكيِّفى الهواء - حياتهم هو فى نهاية الأمر إحباط للمخطط الصهيونى»، ومن هنا أصبح إلقاء الحجارة سلاحًا أساسيًا فى الضفة الغربية: «ومن هنا يبدو أن هذا السلاح، رغم ضعفه وبدائيته قد أصبح سلاحًا فعالاً سيتزايد فى أهميته»[٢].

---

(١) المسيرى، الانتفاضة الفلسطينية، مرجع سابق، ص ١٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

هكذا تنبأ المسيرى - عبر الرصد والتحليل والإدراك - بأن سلاح الحجر سيكون له شأن عظيم فى حياة الفلسطينى الكفاحية فى الأعوام اللاحقة. وما هى إلا ثلاث سنوات ونيِّف حتى انطلقت شرارة الانتفاضة، وامتشق أطفالها حجارة أرضهم المتوافرة حيثما ذهبوا وأينما اتجهوا. إن الحجر - كما يقول المسيرى - «قد لا يقتل، ولكنه يُعكِّر صفو المستوطنين ويُسقط معنى حياتهم». تلك كانت الرؤيا. أما الرؤية؛ فهى محتوى الكتاب كله، الأمر الذى يدعونا إلى تناول محاوره الفكرية المركزية بشىء من الإضاءة المكثَّفة.

(أ) المسيرى والنماذج المعرفية

النموذج المعرفى - حسب **الموسوعة** - هو «بنْية فكرية تصورية يجرِّدها العقل الإنسانى من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيلَ، فيختار بعضها، ثم يرتبها ترتيبًا خاصًا، أو ينسقها تنسيقًا خاصًا، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطًا يتميز بالاعتماد المتبادل، وتشكل وَحْدةً متماسكة يقال لها أحيانًا «عضوية». وطريقة التنسيق والترتيب هى التى تعطى النموذج هُويته المحدَّدة وفرديته وتفرُّده»[1].

ويقدِّم المسيرى تعريفًا للنموذج كأداة تحليلية من خلال تناول عدد من سماته الأساسية أجتهدُ هنا فى إيجازها. فالنموذج ليس هو الحقيقةَ أو الواقعَ، ولا يوجد جاهزًا فى الواقع. وإنما هو ثمرة الملكات الفكرية للعقل، وثمرة عملية اجتهادية تجريدية متعمقة، ويفتقر إلى البعد الزمانى والمكان. وهو منفصل عن الواقع المباشر ويتجاوزه، لكنه لا ينفصل عنه تمامًا، ولا يتطابق معه بصورة كاملة. ولا يمكن أن يغطى كل أجزاء الواقع. وهو أقل ثراءً وتركيبًا من الواقع، لكنه أكثر تركيزًا وبلورة منه. وهو يعتمد على الانتقاء والاختيار، الأمر الذى يكشف عن تحيز صاحب النموذج أو من يستخدمه، ذلك أن الموضوعية المطلقة أمر مستحيل على الصعيد المعرفى.

---

(١) المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١/١٠٧.

على أن تحيُّز النموذج لا يعنى العبثية والعدمية والذاتية، بل إنه يتضمن قيمة هامة فى حماية المتلقى من وَهْم الموضوعية المطلقة، كما أن استخدام النموذج مسألة حتمية للإدراك الإنسانى[1].

ولأغراض هذه الدراسة نختار نموذجين اثنين لصلتهما المباشرة فى عمليات الرصد والدراسة والتحليل والتفسير التى قام بها المسيرى إزاء الانتفاضة الفلسطينية فى الأرض المحتلة، وهما: النموذج الاختزالى (أو «الموضوعى المادى»)، والنموذج المركَّب (أو «نموذج التكامل غير العضوى»).

فالمسيرى يرى أن النموذج الاختزالى يتجه نحو اختزال العالم إلى عدة عناصر مادية بسيطة، وأن الظواهر نتاج سبب واحد عام بسيط أو سببين أو ثلاثة، وليست نتيجة تفاعل بين مركب من الظروف والمصالح والتطلعات والعناصر المعروفة والمجهولة من جهة، وإرادة إنسانية حرة وعقل مبدع من جهة أخرى. والنموذج الاختزالى لا يُفرِّق بين الطبيعة/ المادة والإنسان، كما أنه نموذج مطلق مغلق، يرى التاريخ يتحرك بطريقة واحدة نحو نقطة واحدة.

أما النموذج المركَّب فيحوى عناصر متداخلة مركبة (أهمها الفاعل الإنسانى ودوافعه)، بحيث يعطى الإنسان صورة مركبة عن الواقع، ولا يختزل أيًا من عناصره أو مستوياته المتعدِّدة أو تناقضاته أو العوامل المادية والروحية - المحدودة، واللامحدودة والمعلومة والمجهولة - التى تعمل فيه. وهو النموذج الذى لا يمكنه أن يطرح نهايةً للأشياء بسبب تركيبيته. فهو نموذج تفسيرى اجتهادى منفتح، وليس نموذجًا موضوعيًا ماديًا متلقيًا.

فى ضوء هذا النموذج - الذى سيتضح المزيد من سماته فى ثنايا هذه الدراسة - درس المسيرى ظاهرة الانتفاضة باعتبارها نموذجًا للتكامل الفضفاض، غير العضوى، مقدمًا تفسيره لهذه الظاهرة استنادًا إلى هذا النموذج، موضحًا إخفاق النموذج الآخر فى الاضطلاع بهذه المهمة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٨ : ١١٢.

(ب) المسيرى والانتفاضة

ينطلق المسيرى من رؤية مغايرة للرؤى والتحليلات والتفسيرات التى كادت تُجمع على أن الانتفاضة تعبير عن حالة اليأس التى يعيشها الفلسطينى تحت الاحتلال، مما أفضى إلى تلك الهَبَّة الشعبية العارمة التى عمَّت أرجاء الوطن المحتل.

بيد أن المسيرى يرصد الظاهرة من منطلق مناقض لهذا المنطلق، ويرى أنها تعبير عن «امتلاء إنسانى فلسطينى، وعن الهُوية المتماسكة (إنجاز المنظمة الأعظم). هذا الوضع هو الذى ولَّد الثقة فى النفس، وخلق لدى الفلسطينيين إحساسًا داخليًا راسخًا معرفيًا ونفسيًا، بتجذُّرهم. وهو علاوة على هذا جعلهم فى حالة نفسية لإدراك تفاقم أزمة المجتمع الصهيونى»(1).

يدلِّل المسيرى على هذا القول، من بين أدلة أخرى، بالإشارة إلى أن «ما حدث فى إسرائيل هو أن النخبة الحاكمة وجماعة المستوطنين تعانى من عملية انقسام وتآكل، فى مقابل ازدياد الثقة بالنفس من جانب المقهورين». ومن هذا التخصيص ينتقل المسيرى إلى التعميم فيقول: إن الثورات «لا تندلع بسبب القهر، وإنما - على العكس - تندلع الثورة أساسًا انطلاقًا من الثقة بالنفس، ومن إدراك أن ثمة شكوكًا وإحساسًا بعدم اليقين يساور أعضاء النخبة ومجتمع - أو تجمُّع - المغتصبين»(2).

ويورد المسيرى العديد من الشواهد - التى لا يتسع المجال لإيرادها هنا - على تفاقم أزمة الهُوية فى التجمُّع الصهيونى فى فلسطين المحتلة، وغياب الجوهر الواحد والتاريخ المشترك للجماعات اليهودية، ويعرض لسمات عديدة متنوعة بتنوع التشكيلات الحضارية والتاريخية التى وُجد فيها اليهود. وفى مقابل هذا التخبُّط والتآكل أخذت الهُوية الفلسطينية فى التنامى والتطوُّر من خلال جهود منظمة التحرير وعملها الصامت خلال عشرات السنين الماضية لتطويرها. «وقد أدى ظهور عشرات الشعراء الفلسطينيين المبدعين مثل محمود درويش إلى تعميق هذه الهُوية

---

(1) المسيرى، الانتفاضة الفلسطينية، ص20.

(2) المرجع السابق، ص 21.

وتماسكها. وقد انضم عرب المناطق التى احتُلت عام ١٩٦٧ إلى عرب المناطق التى احتُلت عام ١٩٤٨، فاكتشف كلٌ هُويته من خلال الآخر، فازدادت الهُوية وضوحًا، وازدادوا هم التصاقًا وتماسكًا وتزاوجًا»[١].

وبعد أن يضع المسيرى حجر الأساس فى رؤيته للانتفاضة، والمتمثل فى حالة الثقة بالنفس، وتعمُّق الهُوية ـ ينتقل إلى قضية مركزية أخرى تتمثل فى السيادة، فيرى أن «الدعم الأمريكى قد سلب «إسرائيل» سيادتها الاقتصادية والسياسية، وأيَةَ بقية باقية من إنتاجية أو احترام للذات»، وهو فى هذا السياق يشتق مصطلحًا خاصًا إزاء الحالة الإسرائيلية الاقتصادية، فيسمى اقتصادها بـ «الاقتصاد التسوُّلى»!

والانتفاضة ـ كما يقول المسيرى ـ شأنها شأن حرب أكتوبر ١٩٧٣ هزَّت نظرية الأمن الإسرائيلية. ويرفض المسيرى فكرة لجوء المنتفضين الفلسطينيين إلى الحجر كسلاح لأنهم لا يمتلكون الرصاص، ويشير إلى أن هذا التفسير ذو طبيعة كمِّية، ميكانيكية، مادية. وهو يرى أن الفلسطينيين قد أدركوا خصوصيتهم، وخصوصية عدوهم، وخصوصية البيئة، فأبدعوا أسلحة لأقصى حد لمعركتهم. إنه «النموذج الانتفاضى فى النضال» ـ على حد تعبيره ـ والذى يقف بين الثورة المسلحة على الطريقة الڤيتنامية، والمقاومة السلمية (السلبية) على طريقة غاندى.

ويوضح المسيرى مفهومه لإنسان الانتفاضة والذى أسماه «الإنسان/ السر» (وهو ليس مقتصراً على الفلسطينى وحده بالطبع)، الذى يعبِّر عن نفسه فى شكل تكامل غير عضوى، فيرى المسيرى أن هذا الإنسان قد غدا نموذجًا معرفيًا بلغ قمة تبلوره فى إلقاء الحجارة: «فالحجر متوافر فى كل مكان، ويمكن استخدامه مرات عديدة، ولا يمكن نزعه أو مصادرته، ولا يتطلب دورات تدريبية، ولا يعطى المبرِّر للعدو ليحقق انتقامه الأقصى والأقسى، ولا يتطلب عملية تنظيم مركزية أو قيادة قوية، ويمكن استخدامه من قِبَل الناس كافة».

أما نموذج الانتفاضة الفضفاض وغير العضوى، فتتم فى ظله العملية الكفاحية

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

من خلال حلقات نضالية مترابطة متكاملة، دون أن تكون مرتبطة عضويًا، ويمكن لها أن ترتجل عملها بشكل مباشر دون أن تبدِّد وقتها وجهدها فى تلقى الأوامر وتنفيذها. وقد ترجم الإنسان/ السر هذا النموذج بأن جعل اللامركزية سمة للهيكل القيادى، وأسماء القادة الميدانيين غير المعروفة. وهو يمتلك لجانه الإعلامية والاجتماعية والجهادية، فيما تبدو حركة الشارع النضالية والحياتية وكأنها عملية «شبه تلقائية». والنموذج القيادى الفضفاض ابتعد عن التراتبية الحزبية التقليدية، وقلَّص الطاقم القيادى إلى أقل عدد ممكن، بل وجعل هذه القيادات حالة متغيِّرة وغير دائمة وغير ثابتة، كما أن العلاقة فيما بين القيادة والقاعدة رخوة للغاية، وديمقراطية إلى أقصى حد.

ولأن القيادة منتشرة، وغير مركزية، وغير محددة ولا محدودة - كما يقول المسيرى - فإن محاولات اختراق الانتفاضة قد أخفقت، مثلما أخفقت محاولات القضاء عليها بالقمع والترحيل والإرهاب، وهذا شكل مبدع من أشكال النضال. ويستكمل النموذج غير العضوى سماته من خلال طبيعة العلاقة بين قيادات الخارج والداخل، ذلك أن قيادات الخارج تمتلك حرية أكبر فى الحركة والاتصال، وبوسعها أن تزوِّد المنتفضين بتوجيهاتها فينفذوها وَفْقَ ظروفهم الذاتية وإمكاناتهم المتاحة.

ويرى المسيرى أن نموذج الإنسان/ السر هو الذى يُفسِّر ظاهرة الانتفاضة، وهو الذى يُفسِّر الدهشة على وجوه الإسرائيليين والنخَب الغربية وبعض العرب، الذين يرون الإنسان كمًا وأرقامًا ومادة، يمكن رصدها والتنبوء بأحوالها وَفْقَ تلك المعطيات. وفى هذا الصدد يقول المسيرى: «إن ما يحدث فى الأرض المحتلة هو هزيمة للحواسِّ الخمس، وانتصار لكل الذين يؤمنون بأن الإنسان ليس مجرد دوافع ورغبات مادية ومعنوية، ذلك أنه أكثر عمقًا وتركيبًا من ذلك».

والنموذج التفسيرى الذى يقترحه المسيرى هو أن «الظاهرة الإنسانية فريدة ومركَّبة إلى أقصى حد، وأن القانون الطبيعى لا ينطبق على كلية الإنسان، وبالتالى؛ فإن العالم ليس كُلاً عضويًا، وأن إشباع الحاجات لا يمكن أن يَحُلَّ محلَّ الهُوية، وأن الانتماء للوطن والأسرة أمر حيوى وهام للإنسان، وأن القيم الروحية

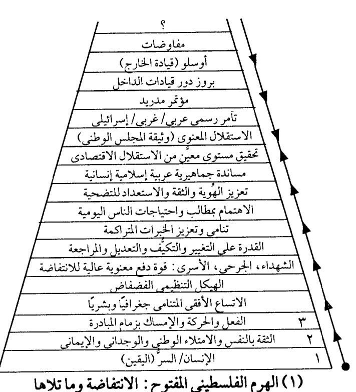
والإيمانية مصدر أساسى للسلوك الإنسانى، وأن هذه القيم «واقعية، أى أنها جزء من الواقع الإنسانى، على الرغم من أنها لا مادية ولا كمية، وأنه لا يمكن فهم سلوك الإنسان ككيان متعيِّن دون أخذ هذه القيم والدوافع السلوكية فى الاعتبار»[1].

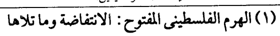
على أن المسيرى لا يستبعد العناصر المادية من هذا النموذج التفسيرى، لأنه يعى أن ذلك من شأنه أن يقود إلى حالة من التماهى بين النموذجين.

ليس من اليسير فى هذه الدراسة أن تخوض فى كل المحاور التى درسها المسيرى فى كتابه موضوع البحث. ومن هنا جاء تركيزنا على البُعدين الفلسفى والإنسانى اللذين تميَّزت بهما دراسته للانتفاضة، مقارنةً بالكتابات الأخرى التى تصدَّت لرصد الظاهرة ذاتها. ومن أجل إيضاح الصورة العامة، سعيت لأن أبنى على رؤية المسيرى هرمين سياسيين تخطيطيين، أحدهما فلسطينى والآخر إسرائيلى، يلخصان رؤية المسيرى للحالتين إبَّان مرحلة الانتفاضة، وقد أكملتُ المرحلة اللاحقة وفقًا لاجتهاداتى. وغنىٌّ عن القول أن المسيرى ليس مسئولاً عن هذه الاجتهادات. وقد جعلت الهرم مفتوحَ القمة، مجهولَ المصير إشارةً إلى أن المستقبل ما يزال مفتوحًا على جميع الاحتمالات، وأن عملية التسوية ما تزال تحمل مخاطر عميقة كامنة، ما لم يقم المفاوض الفلسطينى بإدارة معركته التفاوضية بحنْكة وقوة، وما لم يتوافر له الدعم العربى الصادق والمتواصل. والأسهم الصاعدةَ فى الرسم تعنى بالطبع انتصارات جزئية وخبرات متراكمة، فيما يشير السهم الهابط إلى تراجع وانحدار.

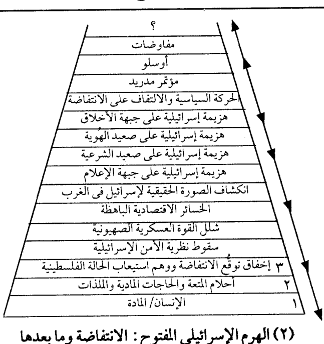
---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٧.





(١) الهرم الفلسطينى المفتوح: الانتفاضة وما تلاها



(٢) الهرم الإسرائيلى المفتوح: الانتفاضة وما بعدها

وكما أسلفت، فقد أبقينا قمة الهرمين مفتوحة لإدراكنا بأن كل الاحتمالات ممكنة بما في ذلك استئناف الفلسطينيين لانتفاضتهم الباسلة* . لكن الفرق في هذين الهرمين واضح، ذلك أن الهرم الفلسطيني يستند إلى قاعدة عريضة من الإيجابيات والخبرات المتراكمة والانتصارات المتدرجة، فيما يستند الهرم الإسرائيلي إلى قاعدة واسعة من الخسائر السياسية والمعنوية والاقتصادية والأمنية والأخلاقية، وهو ما يعني - من بين أمور أخرى - احتمالاً كبيراً بأن يخفق الكيان الصهيوني في التصدي لأية مواجهات شاملة في المستقبل على النسق الانتفاضي.

(جـ) خلاصة: علاقة معرفية متبادلة

حينما اشتعل أُوَار الانتفاضة كان المسيري يعكف على بلورة وتطوير رؤيته الخاصة للإنسان والحياة من خلاله دراسته للنماذج المعرفية والصور الإدراكية، وفجأة نراه وقد نحَّى مشروعه الفلسفي/ الإنساني جانبًا ليُكرِّس فترة زمنية من حياته ليرصد ظاهرة الانتفاضة كان حصيلتها هذا الكتابَ موضوعَ البحث، علاوةً على مدخل قيِّم جعله المسيري في المجلدُ الأول من **الموسوعة**، إضافة إلى كتابات أخرى.

واليوم، وقد مضى على صدور الكتاب أكثر من عشر سنوات، وسنة على صدور **الموسوعة** في حُلَّتها النهائية في ثمانية مجلدات - أظن أن علاقةً وجدانية وفكرية قد نشأت بين المسيري والانتفاضة منذ لحظة اندلاعها، وتولَّد لديَّ اقتناع بأن هذه العلاقة قد عبَّرت عن نفسها في حالة من الجدل المعرفي المتبادل.

قدَّم المسيري حول الانتفاضة دراسة فلسفية عميقة، استنادًا إلى رؤاه الفكرية من ناحية، وإلى الواقع الانتفاضي ذاته، فكانت الدراسةَ الأعمقَ من بين كل ما كتب عنها. فقد سما المسيري بالانتفاضة إلى مستوى الفلسفة، واكتشف في

* وقد تحقَّق هذا بالفعل، إذ اشتعلت انتفاضة الأقصى إثر اقتحام «شارون» ساحة المسجد الأقصى، محاطًا بنحو ألفي جندي إسرائيلي، في ٢٨/ ٩/ ٢٠٠٠، ولا تزال مشتعلة وقد دخلت عامها الثالث (المحرِّر).

إنسانها/ السرِّ شيئًا من قبس الإله، وأمعن النظر فى الحجر، وارتقى به إلى مستوى النموذج المعرفى.

وفى رأيى أن المسيرى حينما نحَّى مشروعه المعرفى جانبًا ليرصد الانتفاضة إنما كان يقترب من مشروعه أكثر، ويلتصق به بصورة أكثر حميمية، ذلك أن الانتفاضة ذاتها كانت أيضًا مدرسة للتعلُّم: تعلَّم فيها أبناؤها وقادتها، وتعلَّم فيها الكُتَّاب والمراقبون والمفكرون، وتعلَّم فيها المسيرى أيضًا ساعة بعد ساعة ويومًا إثر يوم.

لكأنى بالعالم الباحث يدرس ظاهرة إنسانية ويحللها ليكتشف أنه فى خضم محيط من الحقول المعرفية والدلالات التى تُثرى رؤيته وتعمِّقها.

وإذا كنت قد أشرت إلى ما أعطاه المسيرى للانتفاضة - وهو عطاء بكل المعايير عظيم - فلا حرج فى أن أشير إلى ما أعطته الانتفاضة للمسيرى، حتى يتضح هذا الجدل المعرفى بين العالِم والظاهرة، وتبرز تلك العلاقة الوجدانية السامية التى تبلورت بينهما.

● لقد مثَّلت الانتفاضة للمسيرى تجسيدًا للنموذج المعرفى الذى يتبناه ويُدافع عنه، ويُبلوره ويطوِّره، ويراه نموذجًا خليقًا بإنسان. صحيح أن المسيرى لم تكن تعوزه الأدلة والشواهد، فالحياة والتاريخ يَعُجَّان بها، وهو كثير التحاور معهما. لكن الانتفاضة قدَّمت لفكر المسيرى ظاهرة شبه متكاملة، من لحم ودم، أضفت على الفكر شواهد من ظاهرة معاصرة، حية، ملموسة، ساندت الفكر وعزَّزت الرؤية.

● والانتفاضة أتاحت للمسيرى مزيدًا من التأمل والمراجعة، فاستعاد المقولات الصهيونية، واستعاد جبهات الصراع العسكرى والأمنى والإعلامى والاقتصادى، وأضاءت لنا وله مزيدًا من جوانب الأزمة الصهيونية على مختلف المستويات. وأكد لنا المسيرى - من خلال الانتفاضة وحرب أكتوبر ١٩٧٣ - أن سيناريو الكرامة العربية قابل للتحقيق لو تم إعداد العُدَّة، وخَلُصت النوايا، وصدقت العزائم.

● ولا شك فى أن الانتفاضة أتاحت للمسيرى فرصة السخرية الواضحة من

تهافت النظام العربى ومقولاته، هذا النظام الذى يزداد نكوصًا وتآكلاً يومًا بعد يوم، وتلك المقولات «البلهاء» التى أسقطتها الانتفاضة، كاشفةً العورات. لقد عزَّزت الانتفاضة اقتناع العالم وإيمان الباحث بالأمل الجديد، المتجدِّد، مثلما عزَّزت إيمان الإنسان العربى بذَلك.

● وفوق ذلك كله، أمدَّت الانتفاضة المسيرى بصدق النبوءة التى أطلقها فى مطالع عام ١٩٨٤. فقد تصاعد فعلاً دور الحجر كسلاح، وحمله كل أبناء الوطن المحتل فى مواجهة أعتى وسائل الدمار الصهيونية وأشدها فتكًا.

وختامًا، فلو أن المسيرى - فى لاوعيه - قد خاطب الانتفاضة قائلاً: «أيتها الرائعة، المجيدة، كنت دائمًا من «بنات» أفكارى»، فلسوف تناجيه الانتفاضة قائلة: «أيها العزيز، هَذا صحيح، ولكم أضفتْ علىَّ «بناتُك» جمالاً وقوة ووضوحًا»!

*

المسيرى وتحليل خطاب الانتفاضة

فريال جبورى غزُول *

إذا كان الأثر الثقافى الرفيع **معذَّبو الأرض** لفرانز فانون يجمع بين السياسة الثورية والتحليل النفسى، فإن كتاب عبد الوهاب المسيرى **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة**، كأثر ثقافى رفيع، يجمع بين السياسة الثورية والسيميوطيقا وتحليل الخطاب. على أن اللافت فى عبد الوهاب المسيرى يكمن فى مقدرته ليس فقط على تأويل الأخبار والمقالات والإحصائيات والأحداث اللفظية والرمزية، ولكن أيضًا فى تأويل ما تنطوى عليه هذه الإشارات اللفظية وغير اللفظية من شروخ وتصدعات. يقوم المسيرى بإنطاق المطموس من التاريخ الفلسطينى الحديث بنفس الطريقة التى يوضح بها كيف تؤدى قصيدة مكثفة لـ «مالارميه» دلالتها. إذ بعد مثل تلك القراءة الكاشفة، لا يصير «مالارميه» ذا معنى عميق متاح وحسب، بل إن نظرتنا إلى النصوص عامة تصير مصطبغة بالطريقة التى وُضعت من أجل فكّ شفرات القصائد الرمزية، حيث نقرأ كافة النصوص، مبهمةً كانت أو واضحة، على ضوء أنها تتمتع بطبقات متعددة من المغزى. وبالمثل، فإن كتاب المسيرى بعد قراءته لا يغيِّر فقط من فهمنا وتناولنا للقضية الفلسطينية، بل إنه يصقل عملية الفهم نفسها، ويمكِّننا من تأمل آليات الفهم والإدراك.

---

* أستاذة الأدب المقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

وربما يوحى كل ذلك إلى قارئ هذ السطور أن الكتاب شديد الصعوبة، أو حافل بالمصطلحات الخاصة، أو متعمق فى تحليل وشرح المعانى. لكن الواقع غير ذلك! فالكتاب، فى حقيقة الأمر، لا يمنع نفسه عن القارئ العادى، الذى سيجد فيه نصًا آسرًا، يشبه رواية جميلة يقوم بطلها باستخدام لغة قومه اللفظية وغير اللفظية، فى مواجهة غرائب عدو غير هين تتكشف تناقضاته أمام عيوننا، أحيانًا فى مفارقة لافتة، وأحيانًا تتكشف بطريقة كوميدية مباشرة، دون مرارة أو فظاظة أو سخرية سطحية.

يبدأ المسيرى كتابه قائلاً: «هذا الكتاب ليس دراسة فى الانتفاضة وحسب، وإنما هو أيضًا دراسة فى النماذج المعرفية والإدراكية الكامنة وراء كُلٍّ من الانتفاضة الفلسطينية والمحاولة الصهيونية لقمعها» (ص١١). وتكمن نقطة البداية فى كيفية تفاعل الإنسان واستجابته مع واقعه، وكيفية اصطباغ هذه الاستجابة - إن لم يكن تشكُّلها - بالأدوات والنماذج التى تهيمن على عملية التعرف والاستجابة. يرمى المسيرى إذن إلى تحرير العقل، وإلى تعرية نماذج التبعية فى المعرفة، ويرمى كذلك إلى عرض المواقف التى تَحُل بها المعايير غير ذات الصلة بالواقع محل القيم وثيقة الصلة بذلك الواقع. وكنتيجة لذلك، لا يُقاس التقدم فى العالم أو الواقع المستعَمر وفقًا للتحقق الذاتى، بل وفقًا لاكتساب أو تحقيق مجموعة من علامات التقدم، غالبًا ما تكون مستعارة جملةً من الثقافة المهيمنة (المستعمِرة).

ويوضح المسيرى فى كتابه أن مصطلحات مثل «التقدم» و«التنمية» تنطوى على رؤية ما للعالم، تتمثل فى سلسلة من الافتراضات المسبقة، التى تعمل عمل الحُجُب أو الستائر التى تخفى معطيات الواقع والحقيقة. والحقيقة أن خطورة هذه الستائر أنها تشوِّه النظر إلى الواقع، ومن ثَمَّ تثبِّط الهمَّة وتُعرقل الجهود. ومن ثَمَّ؛ لا تُقاس الأهداف وفقًا للوجود والكيان المستقل، ولكن وفقًا للانتساب إلى آخر. كما لا تُقاس الأهداف من خلال القدرة على الوصول إليها، ولكن من خلال امتلاكها. ومثل هذه الأهداف أو الأغراض هى بالضرورة عديمة النفع والجدوى، لأن مثلها لا يحقق للإنسان ذاته، بل يلصقه لصقًا - فى أحسن الأحوال - جنبًا إلى جنب

المُشتهَى أو المرغوب فيه، الذى هو، فى هذه الحالة، الآخر المُشتهى (أى المستعمر). إن المصطلحات التى نستخدمها، كما يؤكد المسيرى، ليست محايدة، بل مشحونة بالتحيزات والرؤى الفكرية.

ويقوم المسيرى بتحليل لغة وخطاب الصهاينة (بما فى ذلك النُكات والأغانى وfaits divers)، كى يبين أنهما يكشفان عن حالة من التوتر والقلق، كما يكشفان عن نموذج مادى آلى رغم النغمات الدينية التى يتستران وراءها. يواجه المشروع الصهيونى الذى يحاول خلق شرعية صهيونية تحديات داخليةً وخارجيةً على السواء، تتمثل فى العزوف اليهودى عن الهجرة إلى إسرائيل من ناحية، والمقاومة الفلسطينية المتزايدة - كما تعكسها الانتفاضة - من ناحية أخرى. إن سنوات طويلةً من القمع والإنكار ومحاولات القضاء على الهُوية الوطنية للفلسطينيين قد أخفقت تمامًا. كما أن المشروع الصهيونى، وخطته المزدوجة المتمثلة فى طرد شعب من أرضه كى يحُلَّ اليهود من كل العالم محلَّه، مشروع ناقص وموضع شكوك كثيرة، حتى من وجهة النظر الداخلية. لقد اختار يهود كثيرون ألا يهاجروا إلى إسرائيل، وفضَّلوا عليها أرضَ الميعاد مكيفةَ الهواء فى أمريكا الشمالية! علاوة على ذلك؛ فإن الفلسطينيين، الذين يعتبرهم المشروع الصهيونى «غير موجودين»، يمثلون مشكلة كبيرة لدولة إسرائيل، وذلك بتأكيدهم على قوة تماسكهم وهُويتهم، بينما يتحول الشك والصراع فيما بين الصهاينة وفيما بين الإسرائيليين إلى مرض مستوطن. فضلاً عن أنه يكاد يستحيل الحفاظ على الصورة العامة لإسرائيل كواحة للديمقراطية يعيش عليها شعب مُحبٌّ للسلام، فى ذات الوقت الذى يعرض فيه التليفزيون صور ممارسات التعذيب الإسرائيلية، وقيام الدبابات بترويع وقمع الفلسطينيين، دون استثناء للنساء أو الأطفال.

ويتناول المسيرى، مستخدمًا المعلومات الإحصائية، الحُلْمَ الصهيونى بإقامة مجتمع يهودى يتمتع بالاكتفاء الذاتى، ويبين أن ذلك لا يعدو أن يكون وهمًا، وذلك لأن إسرائيل تعيش على الدعم المالى الذى يأتى معظمه من الولايات المتحدة، وكذلك من النسبة الكبيرة من قواها الإنتاجية القائمة على الأيدى العاملة

العربية (الفلسطينية). إن الأزمات أو المآزق الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والدينية (المتمثلة فى العجز عن تحديد من هو اليهودى) لا تعنى بالضرورة، كما يبين المسيرى، انهيارًا محدقًا. فحالة الأزمة أو المأزق قد تستمر وقتًا طويلاً، غير أن الانتفاضة الفلسطينية تمثل عَرَضًا من أعراض إخفاق المشروع الصهيونى، ونفيًا ورفضًا دائمين لقيم الاستعراض العسكرى المتبجح والاستهلاكية المغوية - ويمثل كلاهما دعامتى القوة المستعمرة. لقد أثبتت الانتفاضة فى الأراضى المحتلة وجود أهداف مقدسة وإنسانية أسمى، تغدو معها الحياة البرجوازية غير ذات بريق، والقوة العسكرية غير مرهبة. إن الدرس الأسمى الذى تقدمه الانتفاضة، حسبما يؤكد المسيرى، هو أن الإنسان لا يمكن اختزاله إلى كيان يتأرجح بين سيف المعز وذهبه، أو بين الجزرة والعصا، فلا يزال الإنسان لغزًا تعجز دونه أية سيطرة شمولية.

وبينما يقوم عبد الوهاب المسيرى بنزع الجوانب الأسطورية عن الحكاية الصهيونية، فإنه لا يرتكب خطأ التشويه المضاد؛ أى أنه لا يقوم بإضفاء جوانب أسطورية على الانتفاضة الفلسطينية، إنه يضع الانتفاضة فى سياقها التاريخى، مبينًا دورها المتنامى فى التاريخ الفلسطينى الحديث.

لقد تربى عبد الوهاب المسيرى على المذاهب والمبادئ الأدبية، كما أنه درس الأنثروبولوجيا والفلسفة، فضلاً عن أنه من أشهر المتخصصين المصريين فى دراسة الصهيونية. ومن هنا؛ فإنه يستدعى خبرته الطويلة كى يكتب عملاً يستفيد من مختلف استراتيجيات التواصل. فالكتاب يتوسل إلى القارئ عن طريق استخدام تعليقات الطلاب، أو استبيانات علماء الاجتماع، أو تفاصيل إحدى الحكايات، أو تحليل النكات، أو حكاية حظر إذاعة أغنية، أو المعلومات الإحصائية لعلماء الاقتصاد، أو القراءة الواعية لافتتاحية ما - كل هذا لكى يقدم لنا قراءة مُقنعةً وحيةً للموقف بكل معطياته. ويستطيع المسيرى أن يُمسك بخصوصية الانتفاضة الفلسطينية، دون أن تغيب عنه نقاط الالتقاء بينها وبين الحركات الأخرى للمقاومة.

على أن أكثر أجزاء كتاب المسيرى أصالةً هو تحليله للنموذج الأساسى

للانتفاضة. إن أهم إنجاز للفلسطينيين يتمثل فى إدراكهم الخصوصية البيئية لتجربتهم، ثم قيامهم بقلبها، ومن ثَمَّ؛ أثبتوا أن المآسى يمكن تحويلها كى تتحرك فى خط معاكس. يقول المسيرى:

«إن الفلسطينيين العرب أدركوا خصوصيتهم، وأدركوا خصوصية عدوهم، وخصوصية التربة والبيئة - فأبدعو أسلحة مناسبة لأقصى حد لمعركتهم. فالعدو الصهيونى عدو منظم كفء وباطش إلى أقصى حد، نجح فى تعبئة الإعلام الغربى ضد «الإرهابيين الفلسطينيين». وردًا على ذلك ابتدع الفلسطينيون النموذج الانتفاضى فى النضال، والذى يقف بين الثورة المسلحة على طريقة فيتنام، والمقاومة السِّلمية (السلبية) على طريقة غاندى - فهى انتفاضة غاضبة تأخذ شكل فعل ضد العدو، ولكنها سلمية (دون أن تكون سلبية) لأنها لا تستخدم القنابل أو الرصاص، ولهذا لا يمكن وَسْمُها بأنها إرهابية رغم غضبها الواضح. كما أنها تنغص على العدو حياته واستقراره، وتؤكد له أن ثمة استمراريةً فلسطينية، وثمة هُويةً راسخة. تنجز هذا الهدف دون أن تستفزه بحيث يلجأ إلى حرب الإبادة، تلك المتتالية الجاهزة فى أدراجه! وقد أدرك الفلسطينيون أن العدو لا ضمير له، ولكنه يخشى كاميرات التليفزيون بعض الشىء! (وهذا جزء من نموذجه المعرفى، أن تحل العلاقات العامة محل القيم، والصورة الإعلامية محل الضمير!)». (ص٩١، ٩٢).

وقد تميَّزت الانتفاضة بخلق قيادة غير مركزية مرنة؛ فالجماعات الخمس التى تتعاون فى إدارة الانتفاضة على صلة دائمة، بينما يتغير ممثلوهم بطريقة لا تعرِّض أحد المراكز للخطر. يُطلق المسيرى على النموذج الذى يقف وراء التنظيم السياسى للانتفاضة اسم نموذج «التكامل غير العضوى».

ولم يقتصر إبداع الانتفاضة على الصعيدين السياسى والتكتيكى، بل امتد إلى الصعيد الاقتصادى. فسياسة ربط الحزام تُعد شكلاً من أشكال ضبط النفس يستطيع من خلالها الإنسان أن يستغنى، طواعية، عن السلع والبضائع. لقد قام الفلسطينيون بإعادة صياغة نمط استهلاكهم، وقاطعوا المنتجات غير المحلية، ولا

سيما بعد أن اكتشفوا مقدرتهم على الاستغناء عن البضائع ذات الطابع الاستهلاكى، وبعد أن شعروا بالخجل من أن يراهم أحد يستهلكون منتجًا إسرائيليًا. لقد أدى هذا أيضًا إلى إذكاء روح التعاون بين الناس، وإلى انتهاج سياسة التدوير، وإلى خلق اهتمامات بيئية، فضلاً عن زراعة الأراضى المهجورة، حتى ولو كانت المساحة مترًا مربعًا واحدًا. كما ساهم كل ذلك أيضًا فى توجيه الفلسطينيين إلى الاهتمام بالخضروات المزروعة محليًا، وإلى اتباع طرق الإنتاج والحفظ التقليدية، مُعْليًا بالتالى من قيم الموروث الأخلاقى العربى والإسلامى، التى تحض على الاقتصاد فى الإنفاق، كما تحض فى الوقت نفسه على الكرم. ويرى المسيرى أن ذلك لا يعنى ارتدادًا إلى الوراء، بقدر ما هو اكتشاف للذات، وتحرُّرٌ من المنفى والاغتراب. ومثل ذلك يمثِّل منعطفًا للتخلص من القيود القاهرة وغير المرئية لأساليب الحياة العصرية. إن التوجه الجديد نحو الاهتمام بالاحتياجات الداخلية (المعنوية) والإمكانيات التى يمتلكها الموروث الثقافى جدير بأن يحرر الناس من النماذج المعيارية. أما النماذج ذات التوجه الجديد فإنها لا تهدر الطاقة ولا تتطلب جهودًا جبارة، كما أنها تحرِّر الفلسطينيين من تبعيتهم واعتمادهم على الآخر. فعندما منعت إسرائيل وصول الغاز إلى الضفة الغربية، لجأ الفلسطينيون إلى الحمير كوسيلة فعالة للنقل، وانتشرت «زراعة المقاومة». وساعدت هذه العودة الجزئية إلى الطبيعة على تحرير الفلسطينيين من قهر العصر التكنولوجى وأدواته. لقد أظهر ذلك ليس فقط قدرة الفلسطينيين فى الانتصار على الحصار الإسرائيلى، ولكن أيضًا إمكانية وجود طرق بديلة للبقاء والحياة. إن توفر أبسط أشكال التكنولوجيا، كأشرطة الكاسيت الرخيصة مثلاً، كانت تُستخدم من أجل بث الأغانى الوطنية والأشعار المقاومة. وحتى البطيخ، الذى ترمز ألوانه الثلاثة إلى ألوان العَلَم الفلسطينى، كان يُستَخدم من أجل التأكيد على الهُوية الفلسطينية بدلاً من العَلَم الذى كان رفعه مُحرَّمًا!

إن عبد الوهاب المسيرى على وعى كامل بأن مثل هذه الجهود، التى تَنشُد خيارات بديلة لمقاومة العدو، لم تحقق بَعدُ نموًا اقتصاديًا أو نجاحًا سياسيًا، لكن هذه الجهود نجحت فى خلق مشكلة كبيرة أمام الجيش الصهيونى والصورة الصهيونية.

كما أن هذه الجهود أثمرت طريقة جديدة للنضال، وطريقة بديلة للموائمة مع الذات. وهذه القضية تشغل تفكير وتأمُّلَ مَنْ يشغلهم مأزق الحداثة.

نحن فى عصر يشهد هدم الأسوار، وربما كان سور - أو حاجز - الخوف هو أصعبَها جميعًا. غير أن الأطفال والنساء والرجال الفلسطينيين قد نجحوا فى تقويض هذا السور. ويكمن الأمل فى أن يُستوعَب الدرس، وألا يتحول هذا النموذج النضالى إلى شىء عتيق بال، بل يصير إلهامًا وأفقًا يوسِّع من هامش الأمل من أجل مَنْ يناضلون ضد الاستعمار، بمعناه المادى ومعناه الثقافى على السواء.

*

قراءة فى كتاب

من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية

وكالة أنباء القدس العربية

يناقش الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى كتابه **من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية** مجموعة من القضايا التى تشكل دلالات أساسية فى انبعاث وفى مصير الانتفاضة الفلسطينية الثانية، كتصاعد أوهام السلام ثم سقوطها، والاستيطان، والاعتدال والتطرف فى صفوف المستوطنين، والوضع الاقتصادى والخوف وفقدان الأمن فى إسرائيل، والطرق الالتفافية، ورفض الخدمة العسكرية، والهجرة والنزوح، وغضب العالم، والانتصار والهزيمة، ووهم النفوذ اليهودى، ونهاية إسرائيل.

ويحاجج المؤلف حول دوافع الانتفاضة فى أواخر عامها الثانى، ويرى أنها تنبع من أنبل الدوافع الإنسانية، أى إقامة العدل فى الأرض وتحرير الوطن من المغتصب والقضاء على الاحتلال. فمصدرها هو الأمل والمقدرة على التضحية بالذات، وليس اليأس والرغبة فى تفجيرها. إنها تعبير عن امتلاء إنسانى وأخلاقى حقيقى، ولولا ذلك لما كتب لها الاستمرار فى زمن الكذابين المزيفين والانهزاميين.

ولمعرفة الأثر الذى أحدثته الانتفاضة على المجتمع الإسرائيلى، يقارن المؤلف بين صورة المستوطنين قبل وبعد اندلاعها. فخلال السنوات السبع السمان، ما بين توقيع اتفاق أوسلو وقيام الانتفاضة، تصور المستوطنون الصهاينة أنهم سيتمكنون

من إحكام هيمنتهم على الشعب الفلسطينى وعلى الأرض من خلال سلطة فلسطينية لا سلطة لها، منعدمة السيادة، لكنها تحكم بشكل مطلق وتهمش الجماهير وتنزع منها الإحساس القومى والدينى، وخلال ذلك تتحول إلى مجرد وحدات اقتصادية إنتاجية واستهلاكية، ومن ثم تقوم هذه السلطة بإلغاء وشطب مفاهيم وقيم أساسية مثل الكرامة الوطنية والحقوق التاريخية من حياة الغالبية الشعبية، وتركز بدلاً من ذلك على تحسين مستوى المعيشة الذى يصبح الهاجس المهيمن، وبالتالى يصبح من الممكن رشوتها مقابل التخلى عن التاريخ والحقوق والمقدسات. لكن الانتفاضة التى اندلعت فى أكتوبر ٢٠٠٠ قلبت الوضع وأطاحت بالأحلام اللذيذة التى استنام عليها الإسرائيليون، وكان من المفترض أن تجعلهم قادرين على الاستمرار فى زيادة المستوطنات والاستمتاع ببحبوحة العيش. ويرى المسيرى أنه كما جاءت الانتفاضة من صلب الإخفاقات والآلام والخيبات التى أسفرت عنها العملية السلمية فى مدريد وأسلو بالنسبة للفلسطينيين، فهى حلقة فى سلسلة الرد النضالى على الطبيعة الاستثنائية للدولة الصهيونية ذاتها.

ومن واقع الحصيلة التى أسفرت عنها عملية سلام الشرق الأوسط، ومن مؤشرات التوجه والدوافع المرتبطة بالانتفاضة الفلسطينية، يرد المسيرى على من يسميهم دعاة المهادنة والاستسلام فيما يتعلق بضرورة اجتياز الحواجز النفسية والفكرية بيننا وبين المستوطنين الصهاينة، ويقول إن الصراع العربى - الصهيونى لم ينشأ بسبب حالة نفسية أو حالة عقلية وإنما لأسباب موضوعية ملموسة، وهى أن كتلة بشرية غريبة جاءت إلى الأرض الفلسطينية فاستولت عليها وطردت شعبها.

ويثير المؤلف مسألة المصير بالنسبة للدولة الإسرائيلية، فهى تمثل حالة استثنائية بالنظر إلى عناصر الدولة ومقوماتها الأساسية كالأرض والشعب، إذ قامت على الاحتلال، وليست ذات إقليم معرف بحدود نهائية وثابتة، أما شعبها فهو جميع اليهود أينما كانوا من العالم. ويستشهد المؤلف ببعض الرؤى والحقائق الجريئة التى طرحها مفكرون يهود، وبصحيات إنذار أطلقها عدد من قادة الدولة الصهيونية ذاتها، خوفًا من مسألة المصير المقلق. فالجيوب الاستيطانية التى تبدو جزراً معزولة

وسط السكان الفلسطينيين، إضافة إلى الطرق الالتفافية، هى شبيهة بتعقيدات الإطار الإدراكى فى وعى النخبة الإسرائيلية. أما الفرار من الخدمة العسكرية، ونزيف المستوطنات، والنزوح والهجرة العكسية، فهى أيضًا مؤشرات على عمق الأزمة التى أصبحت تثير خوفًا كبيرًا لدى القادة وبعض الكُتّاب الإسرائيليين.

ويطرح المسيرى الانتفاضة الفلسطينية الحالية باعتبارها مقدمة أو مرحلة أولى لحرب التحرير الفلسطينية، والمغزى الأساسى لها كونها كشفت مصادر التناقض بين قوة الاحتلال وأصحاب الأرض الحقيقيين، بما يكشف حقيقة أن أية عملية سياسية تقوم على غير قاعدة إحقاق الحق، لا يمكن لها الاستمرار أو العيش طويلاً، بغض النظر عن أية تنازلات تاريخية تقدمها هذه القيادة أو تلك، تحت الضغوط الإقليمية والدولية، أو خشية من تفاوت ميزان القوة خلال لحظة تاريخية لا تحمل على الكثير من الفرح.

(نقلاً عن موقع الدائرة السياسية لدولة فلسطين على شبكة الإنترنت).

*

عبد الوهاب المسيرى .. كاتب يستحق القراءة

ناصر السهلى*

عرض كتاب : من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية (أثر الانتفاضة على الكيان الصهيونى)

الناشر: مطبوعات دُرَّة، القاهرة ٢٠٠٢.

«وثمة محاولات تُجرى الآن لاختراق حرب التحرير الفلسطينية والالتفاف حولها باسم محاولة وقف العنف والعودة إلى مائدة المفاوضات، وما شابه من دعاوى استسلامية مصقولة تتجاهل مكاسب المجاهدين الفلسطينيين الميدانية، وذلك بدلاً من أخذ هذه المكاسب فى الاعتبار، وبدلاً من دعمها عن طريق تفعيل العمق الإستراتيجى العربى والإسلامى على جميع المستويات الرسمية والشعبية، وبدلاً من طرح مبادرات سياسية يساندها ضغط عربى وإسلامى. إن كفاح الشعب الفلسطينى نجمٌ ساطع فى زمن الكذابين والمزيفين والوثنيين الذين لا يفهمون سوى لغة القوة والحواس الخمس، وهو نجم بدَّد كثيراً من الظلمة والأكاذيب، وقد أثبت الفلسطينيون مقدرة فائقة على الصمود والمثابرة والإبداع والكفاح من أجل شرف أمتنا وكرامتها، ونرجو ألا يُكتَب عنا أننا تركنا هذه

---

* كاتب فلسطينى مقيم فى الدنمارك.

اللحظة التاريخية النادرة تفلت من أيدينا». (القدس العربى، ١٣ آيار ٢٠٠٢، ص١٣)*.

بهذه الكلمات الخاتمة أنهى الكاتب والباحث العربى عبد الوهاب المسيرى قراءته التحليلية تحت عنوان **من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية** والتى أثار من خلالها العديد من القضايا المتعلقة بتأيرات الانتفاضة على الكثير من جوانب المجتمع الصهيونى، وإذا كان التركيز انصب، بفعل تخصص الباحث بالشئون الصهيونية، على تلك التأثيرات إلا أنه تطرق إلى حالة العمل السياسى العربى.

المفكر والكاتب عبد الوهاب المسيرى الذى قدم سابقًا من خلال برنامج «حوار بلا حدود» فى قناة الجزيرة رؤيته للأثر العميق الذى تركته الانتفاضة على جميع مجالات الحياة فى المجتمع الصهيونى يعود هذه المرة عبر تحليل معمق وموثق ليتوسع فى تحليله لما أنجزته الحالة الفلسطينية المقاومة للمشروع الصهيونى برمته. فتحت عنوان «ظاهرة الشعور بالعجز عند الإسرائيليين تربة خصبة لظهور مسيح دجال على غرار شارون» تعرض المسيرى إلى ما توصل إليه علماء النفس الإسرائيليين من سيطرة العجز المكتسب على المجتمع الإسرائيلى وما يحمله ذلك من أخطار كثيرة تتهدد المجتمع كالشعور بالشلل من جهة، والتطلع إلى حلول سحرية من جهة أخرى. والأخير يعتبر أرض خصبة لتطور قوى يتوق إلى ظهور مسيح دجال، ممثلاً بأى قائد يعتبر نفسه منقذًا للمجتمع من أزمته وهو ما يفسر ظهور شارون الذى وعد بإعادة الأمور إلى نصابها. وبين هذا وذاك احتوت الدراسة على الكثير من الحقائق التى لا يلتفت إليها الكثير من المتابعين لحالة التصادم الفلسطينى مع المشروع الصهيونى، فبالاعتماد على الكثير من المراجع الصهيونية ذاتها (من صحافة واستطلاعات رأى ودراسات علمية) قدم الكاتب لما يعانيه المجتمع الصهيونى من ازدياد الشعور بالخوف والقلق وهو ما يدفع ٦٣٪ من الجمهور الإسرائيلى إلى الاعتقاد بأن الدولة الصهيونية قد دخلت طريقًا مسدودًا،

---

* صدرت أكثر من طبعة للكتاب، كما نُشر على حلقات فى صحيفة القدس العربى (لندن) ونُشرت أجزاء منه فى صحف أخرى مثل القاهرة و العربى (مصر). وهو متوفر على عدة مواقع على شبكة الإنترنت. ويعتمد الكاتب هنا على النص المنشور فى صحيفة القدس العربى.

وأنها لا يمكنها القضاء على الانتفاضة بالقوة . إن استمرار الانتفاضة وارتفاع الخسائر الصهيونية أدى بشكل لافت للنظر إلى تراجع الثقة بالكنيست من ٦٣٪ إلى ٢٥٪ . وإذا أخذنا بالاعتبار ما يعنيه أن يفقد الجمهور الصهيونى ثقته بنوابه فلن يكون غريبًا أن نقرأ عن حالة الهجرة المعاكسة وما يمثله ذلك من تفويض لشرعية الحركة الصهيونية . فالأرقام المذهلة التى تطرق إليها الكاتب من مصادرها الصهيونية تشير إلى تراجع إيمان الجمهور العادى بمستقبل دولة إسرائيل على أرض فلسطين من خلال التعبير عن رغبة دفينة فى الهجرة والنزوح بما نسبته ٦٥٪ ، كما أنها تبين أن ثمة نوعًا من الصراع الداخلى [الصامت] بين من يملك القدرة على الهجرة وهؤلاء الذين لا قدرة لهم على النزوح . ويذهب بعض المعلقين الإسرائيليين إلى اعتبار الهجرة كنوع من التطهير العرقى بسبب افتقار فقراء المجتمع الصهيونى لقدرات الأغنياء لتأمين حياة أفضل خارج فلسطين .

تستحق كتابات عبد الوهاب المسيرى ، إلى جانب قراءتها وبتمعن ، أن تكون مرجعًا من المراجع المهمة لفهم وإدراك طبيعة الصراع والحلول . ويمكننا القول بأن بحثه الأخير **من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية** يحتاج الحاكم والمحكوم لمراجعة كل كلمة وكل رقم جاء فى البحث لنكسر على أقل تقدير المقولة القائلة بأننا أمة لا تجيد القراءة .

وفى هذه اللحظة التاريخية التى تحاول فيها السياسة العربية رفع الرايات البيضاء أمام المشروع الصهيونى الذى يعانى انهيارات كبيرة فى أعمدته قبل أن تُمنح حالة الانتصار الفلسطينى فرصة بجعل أزمة المشروع الصهيونى أزمة عميقة تدفعه إلى الاعتراف باستحالة الانتصار على الحق الفلسطينى التاريخى ، نحتاج حقًا إلى قراءات نستدل من خلالها إلى نجاعة المقاومة واستمرارها لفرض التراجع على العدو . فإذا كانت الصحف والمراجع العبرية تذخر بكمية هائلة من المعلومات التى تُبين مدى انهيار ارتباط اليهودى العادى بالمشروع الصهيونى فيمكننا القول بأننا بحاجة لأمثال عبد الوهاب المسيرى ليقدمها فى قالب بحثى تحليلى حتى لا نتوه ونضيع فى غمرة الروح الانهزامية التى تحدث عنها الكاتب والتى باتت تتسيد المرحلة الحالية وربما القادمة التى تتطلب أن يشعر المواطن الفلسطينى والعربى وسيطرة هذه الانهزامية على وعيه وفعله .

إننا حين نقرأ ما يعرضه الباحث والمفكر العربى من مستوى عبد الوهاب المسيرى نستغرب ألا تصبح دراسته موادًا يستلهم المثقف والسياسى العربى منها بعضًا مما يفيد لتكوين موقف من إمكانيات تحقيق الفلسطينى لحقوقه إن قُدم له الدعم المطلوب لإنجاز مشروعه الوطنى المتناقض تمامًا مع المشروع الصهيونى.

حين يدعو شارون إلى تغيير المجتمع الفلسطينى، وربما استبداله بمجتمع خاضع، فإن هذا يحتاج إلى أن يرفع المثقف والكاتب والمفكر والسياسى العربى صوته وقلمه المستند إلى وعى بالواقع الصهيونى الذى تدكه الإرادة الفلسطينية المتحدية بدلاً من الغوص فى البحث عن طرق لفهم طبائع الحاكم وتوجهات السياسية التبريرية لحالة الانهزام وبناء سياسة منتكسة بكل ما يحمله ذلك من محاولات فرض الرؤية الصهيونية فى منتصف طريق هزيمة مشروعها. فهذا الذى يدعو إليه شارون يحتاج لأصوات ترتفع تطالب المجتمع الصهيونى التنازل عن صهيونيته وعنصريته وفاشيته التى يبثها فى كتبه المدرسية وقصص الأطفال التى تربى على ازدراء العربى، وهو ما يتطلب جهدًا من الباحث العربى لتقديم المجتمع الصهيونى وتعاليمه تلك على حقيقتها لهذا العالم العربى والغربى سوية عوض الانشغال بكيفية ترويض الذاكرة والضمير!

يعلق الكاتب على سؤاله: «من المنتصر ومن المهزوم؟» وبعد مقدمة استعار فيها بعض ما جاء فى مقالة ليورى أفنيرى (الضربة القاضية لم تُسدد بعد) بالقول: إذا كان هذا هو الوضع، هل يمكن القول إن الفلسطينيين عاجزون تمامًا أمام التفوق الساحق لحكومة شارون/ بيريز؟ وهل أصابهم اليأس والوهن؟ الإجابة ستكون بالنفى، إذ أن آمالهم ترتكز على الانتفاضة نفسها. إن إرادة الشعب الفلسطينى لم يتم كسرها رغم الضربات التى سُددت إليهم، وقد سبب هذا دهشة الجنرالات والمعلقين الإسرائيليين. لقد حُطم اقتصاد الفلسطينيين، وأصبحت حياتهم جحيمًا، ومع هذا يؤيد الجمهور الفلسطينى الاستمرار بالكفاح. لقد أصبحت الانتفاضة الفلسطينية حرب استنزاف. وفى مثل هذه الحرب بين قوة الاحتلال والخاضعين للاحتلال، نجد أن الروح المعنوية للخاضعين للاحتلال عالية لأنهم يدافعون عن وجودهم ذاته «وفى

الحرب» كما يقول نابليون «تشكل الاعتبارات المعنوية ثلاثة أرباع، أما توازن القوى فيشكل الرُبع الباقى»، وإسرائيل تدفع ثمنًا باهظًا إن كان على هيئة خسائر مادية، أو على هيئة الدمار الذى يلحق بمقدرة الجيش على القتال (وهو ثمن لا يجرؤ أحد على حسابه) ولا يعرف أحد متى سيلحق التعب بإرادة الشعب الإسرائيلى ومقدرته على الاستمرار فى هذا الصراع الذى لا طائل من ورائه. ويبدو أن هذا قد يحدث قبل أن يرفع الفلسطينيون أيديهم علامة على الاستسلام.

وعليه يمكن الادعاء أن عبد الوهاب المسيرى يقوم بدوره فى السياق الطبيعى لما يجب أن يكون عليه دور هؤلاء من أمثاله، فهو حين يبحث وبعمق عن أزمة المشروع الصهيونى الديمقراطية وفقدانه بعد عقد ونصف للأكثرية اليهودية، من خلال الاستدلال بأرقام صهيونية، لا يمكن اتهام من يعرضها بالدعاوية، إنما يطلب وبطريقة ما الإقلاع عن الشعور بالهزيمة وبضرورة أن يقف العالم العربى موقف المدعم لهذا الوجود الفلسطينى على أرضه فى مواجهة شارون ودولته العنصرية المشغولة بكيفية التشريع لوقف النمو الطبيعى للفلسطينيين فى فلسطين التاريخية من خلال وقف لم الشمل بين الأزواج واقتراحات تجد من الدعم المقدم للعوائل ذات العدد الكبير من الأطفال وربما بتحديد النسل ومن خلال مجازر أرادت بالحالة الفلسطينية أن تعود إلى ما كانت عليه فى نكبة ١٩٤٨.

وقد تكون هذه أيضًا دعوة موجهة للمعسكر الفلسطينى (وبعض الراكبين لموجة فلسطين) الذى أظهر لنا نوعًا من التخبط المخيف فى ممارسة السياسة القائمة على إلقاء التهم والتقاذف بتهم التقصير وأحيانًا العمالة، ليكفوا عن سياسة النفس القصير باسم الشعب ومصالحه! فقد بددت حقًا الروح الكفاحية لهذا الشعب الكثير من الأكاذيب والادعاءات الفارغة لأصحاب الشعارات غير المدركة لما تقول.

(نقلاً عن شبكة الإنترنت للإعلام العربى).

*

الباب الثاني

فى التحيُّز والخطاب الإسلامى الجديد



مقدمات أساسية حَول فقهِ التحيُّز من منظورٍ معرفي

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل*

مقدمة :

قليلٌ ما هم، من يحملون في عقولهم وأفكارهم وبحوثهم مشروعات فكرية كبرى. يعود ذلك إلى أكثر من سبب، أهمها على الإطلاق التحيُّزاتُ الكامنة والظاهرة التي تحيط بمثل هذه المشروعات الفكرية الكبرى.

قد يعود ذلك إلى وطأة الأزمة الفكرية في عالمنا العربي والإسلامي. وقد يعود إلى حالة من الإحباط أورثت عدم ثقة في الوسط الفكري والثقافي. وقد يُرد ذلك إلى احتياج مثل هذه المشروعات إلى وقوف مؤسسات وراءها تَعضدها وتساندها. وإذا كان من يحملون تلك المشاريع من مفكرين من القلة بمكان، فإننا في عالم المؤسسات التي تتبنى وتعاضد هذه المشاريع قد نتحدث عن نَدْرة هائلة!

وقد يرجع ذلك من ناحية رابعة إلى «قانون العملة الرديئة التي تطرد الجيدة»، فغالبًا ما تسيطر مشروعات «كبرى» زائفة أو متوهمة، وتقف وراءها القوى والقوة، تمكِّن لها، من حجية فيها، أو ما تشتمل عليها من أفكار. إن هذا يمارس على المستوى الداخلي كما قد يمارس على المستوى الدولي والعالمي، وفق قواعد لعبة تكاد تتشابه، وربما تتوحد، في البوصلة والقِبْلة!

---

* أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيرى واحدٌ من هذه القلة، أو إن شئت الدقة: النخبة المستحقة، والصفوة الفاعلة. أراد أن ينذر قومه بكل ما يؤدى إلى استنفار همتهم الحضارية، فأطلق نفيره الحضارى بأعلى صوت، غير عابئ بقوانين «العملة الرديئة التى تطرد العملة الجيدة»، واعتبر هذا القانون من جملة التحيُّزات التى تورِّث اليأس والقنوط، والشلل الفكرى والقعود. وهو لا يعرف إلا قانون القوة والمقاومة، فيعظِّم قوته ليزيد مقاومته فى مواجهة كل قوة طغيانية. وكان عليه أن يكشف زيف القانون، ليؤكد، وبأعلى صوت، وينبه بنفيره الحضارى أن العملة الرديئة هى العملة الزائفة، وبريقها لا يُخفى زيفَها، وعلينا أن نكون من المهارة والدقة - وفق عقلية ناقدة، كاشفة، فارقة - بحيث نتبيَّن الخبيثَ من الطيب، والزيفَ من الصحيح، والبَهْرَج من الرصين، وزُخْرُفَ القول من القول الثابت، والكلمةَ الطيبة من الكلمة الخبيثة.

ومن هنا؛ كان نفيره ينبِّه إلى زيف انطلى على البعض، وبريق أخذ بالأبصار، وسراب بقيْعة يحسَبهُ الظمآنُ ماءً. ونبَّه بنفيره إلى ضرورة رد القانون إلى أصله الأصيلِ والصَّحيح وهو أن «العملة الجيدة تطرد العملة الرديئة الزائفة»، مؤكدًا أن من يملك «القانون» يملك حق عزفه! وهو فى هذا قد يسبح ضد التيار كما يقولون، إلا أنه بخبرته الفكرية والبحثية تعلَّم العزف المقاوِم على القانون، وعلَّمنا فن تغيير القوانين الزائفة بقانونه الصحيح، وأطلق من نفيره «فقهَ التحيُّز»، فتَنادَى إليه من تَنادَى، واهتموا بما يقول، وتأكد الجميع أن «الرائد لا يكذبُ أهلَه».

وفى «دار الندوة» برزت وتبلورت «إشكالية التحيُّز» ضمن رؤية معرفية بصيرة، ودعوة عامة للاجتهاد فى كل مجال بحثى، وتخصص علمى، وشأن فكرى، لا يستثنى منهم أحدًا، إلا من أبى! أبى إلا أن يغلق عليه داره إيثارًا للسلامة والراحة، أو أبى إلا أن يغلق عليه عقله معتقدًا أن الأمان فى التقليد، أو أبى إلا أن يفصل فكره عن أمته وضروراتها وحاجاتها المعرفية والفكرية والحضارية، فأصرَّ على أن يكون حبلُه السُّرىُّ الذى يتغذى منه وعن طريقه متصلاً، فقط، بحضارة الغرب ومعارفها وأفكارها، وهو لا ينكر لحظة واحدة أنه وُلد وقد حان وقت الفطام، وأنه قد شب عن

الطوق. إلا أنه أصر على أن يكون عَبدًا كَلاًّ على مولاه، أينما توجهه لا يأت بخير! إلا أن من أبى لم يتـوقف عنده، لأنه علم أنه لا يزال - بكسله العـقلى، أو بتـقليـده الفكرى، أو بتغريبه الثقافى - أسير القانون الحديدى: «العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة»، وبلغ من إغلاقه عقلَه استغلاقُ كل شيء عليه، وبدا بعضهم مزهُوًّا بأن عملته الرديئة هى العملة الصحيحة، لأنه من كثرة ما احتطب منها وجمع - كحاطب ليل - لا يدرى مكمن الخطر فيما جمع، وما يتربص به من داخل مكنونه الفكرى والمعرفى. بل أكثر من ذلك لا يريد أن يعترف بعملته الرديئة الزائفة، وزَيْف ما جمع، وخطر ما احتطب؛ لأنه تيقن أن لحظة اعترافه هى لحظة إعلان إفلاسه وغفلتَه.

فباتَ، وأصبحَ، وأمسى، وما زالَ، وما انفكَّ! يجمع عملته الرديئة وهو يوهم نفسه - قبل غيره - بأنها العملة الصحيحة. فإنه يفضل وهم العملة الصحيحة - مع ما قد يعلمه من زيفها وبَهْرجها - على التخلى عنها، والتخلى عن قانونها الباطل. وفى ارتكانه إلى وهم عملته الزائفة ووهم قانونها نسى، وربما تناسى من فرط خداعه لنفسه ولعقله ولأمته، أنه «لا يصح إلا الصحيح»، ﴿ **فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ** ﴾[1]، وأن الكلمة الخبيثة كالعملة الرديئة والزائفة لن تواجه إلا سُنَّةً ماضية وقانونًا قائمًا: ﴿ **اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ** ﴾[2].

ونهض المسيرى يُعدُّ العُدَّة؛ فإن السفر طويل، ويرتب ما استطاع من كَتيبة «فقه التحيُّز»، كتيبة استطلاع من أمهر الباحثين فى تخصصات متنوعة، كلٌّ منهم أمسك بنفيره المعرفى والبحثى والفكرى «لينذر عشيرته الأقربين»، فكان مشروعه الفكرى فى فقه التحيُّز، والذى أطلق نفيره الأول لينذر أمته وينبهها من غفوتها. وقد أدرك منذ اللحظة الأولى أن نفيره لا يعنى أن يقوم ويرابط على هذه الثغرة وحده، ولو كان ذلك فى عقله ما تنادى بنفيره (أقصد قلمه) مع غيره، ولكنه يعلم أن الرِّباط على ثغرة «فقه التحيُّز» تحتاج إلى من يتعاونون على البر والتقوى، فكانت تلك الموسوعة الاستكشافية: إشكالية التحيُّز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد، لتعلن أن

(١) الآية ١٧ من سورة الرعد.

(٢) الآية ٢٦ من سورة إبراهيم.

الأمر جدٌ وما هو بالهزل، فأعلن - ومن أوسع باب - دعوةً للاجتهاد حول إشكالية التحيُّز، بعد أن أغلق الغرب بحضارته وأفكاره ومعارفه باب الاجتهاد، موهمًا كلَّ من دخل عن طريقه وبمعرفته أن كل الأبواب مفتوحة، وأن كل النوافذ مُشْرَعةٌ، ولم تكن إلا أبوابًا متخفية، ظاهرُها الرحمة، وباطنُها العذاب. وكان من المهم أن ينبه بنفيره من ينبه إلى أبواب الرحمة الحقيقية (فتح باب الاجتهاد حول إشكالية التحيُّز)، وأبواب العذاب الجهنمية (التى ظاهرُها الرحمة، وباطنُها العذاب). والفقه فهمٌ عميق، ودعوة الاجتهاد سُنَّةٌ ماضية، فواصل مع السيوطى دعوته إلى الردِّ على من أَخْلَدَ إلى الأرض، وجَهِل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض.

فتوالت بحوث فى علم النفس، وعلوم التربية، وعلوم الاتصال، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، والفن والعمارة، والأدب والنقد، والعلوم الطبيعية والتطبيقية، وإدراك التحيُّزات فى الفكر العربى، ومشكلة المصطلح والتحيُّز فيها... إلخ. وتواترت الرؤى، وتبلورت الإشكالية، ومثلت مقدمة المشروع «فقه التحيُّز» صفوة المشروع، وصيحة النفير الرائدة، فالرائد لا يكذبُ أهلَه.

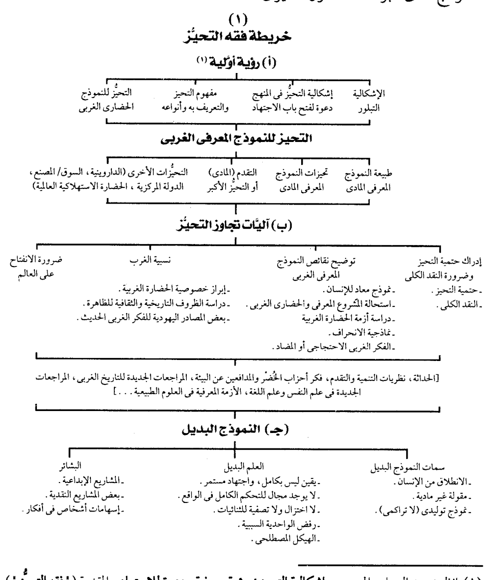
وفى هذا السياق وضمن هذه الفاتحة لهذا البحث، كان علىّ أن أختص بالحديث عن فقه التحيُّز، أعرض خرائطه الكلية، لأشدِّد على جدَّة طرح هذا المشروع وجديته، وكان ذلك فى قسم البحث الأول. أما قسمه الثانى، فقد أردت به أن أضيف بعض ما ارتأيته مهمًا لمواصلة فتح باب الاجتهاد حول فقه التحيُّز، وأسميته «تنويعات على مقام فقه التحيُّز».

* * *

أولاً: خرائط فقه التحيُّز

كثيرٌ من الخرائط الراصدة تكون أبلغ من الحديث عنها والتعليق عليها؛ إذ أنها توضح الرؤية الكلية الكامنة خلف النماذج المعرفية. ومقدمة فقه التحيُّز ذاتُها معمارٌ يحدِّد الإشكالية، والدعوة للاجتهاد، والانطلاق إلى التعريف والتصنيف، وإبراز

التحيُّز فى النموذجين الغربيين ـ المعرفى والحضارى ـ والعلاقة فيما بينهما، ثم يقوم ـ بعد نقد ونقض النموذج البديل للنموذج السائد ـ بتأسيس مؤشرات أولية فى بنائه، لفتح باب الاجتهاد المتواصل حول الإشكالية والنموذج الغربى، ومعمار البديل وقدراته وتفعيله وتشغيله. رؤية متكاملة لا يصلح فيها إلا بيان أصول عمارة هذا النموذج الذى عبَّر عنه الدكتور المسيرى.



---

(١) انظر: عبد الوهاب المسيرى، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، المقدمة (**"فقه التحيُّز"**) المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط٣، ١٩٩٨م.

(٢)
باب الاجتهاد

(أ) الوعى بالمشكلة[1]

تبلور الإشكالية

- قضية فقه التحيُّز فى المنهج والمصطلح.
- قيام الغرب بتدويل نماذجه الحضارية والمعرفية.
- النماذج ليست لها بالضرورة علاقة قوية بواقع شعوب العالم غير الغربى.
- النماذج ليست قادرة على التفاعل مع هذا الواقع أو تفسيره أو تغييره.
- يؤدى تبنى هذه النماذج أحيانًا إلى تدمير ذلك الواقع.

إشكالية التحيز فى المنهج (دعوة لفتح باب الاجتهاد)

- المناهج التى يتم استخدامها فى العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة.
- تعبِّر عن مجموعة من القيم التى تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقًا كثيراً من النتائج.
- يفرز ذلك مصطلح التحيُّز (وجود مجموعة من القيم الكامنة والمستترة فى النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية، التى توجه الباحث، دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج، بحيث يصعب التخلص منها).
- القيم تأخذ شكل نماذج أو استعارات معرفية كامنة. مثال ذلك: مفهوم التقدم والتنمية، ومفهوم التاريخ اليهودى.

(ب) التأثير والوعى بالأزمة

- إن كثيراً من شعوب العالم بدأت تتخلى عن تحيُّزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنسانى والوجودى.
- بدأت تتبنى تحيِّزات الآخر، بما فى ذلك التحيزات ضدنا، وبدأنا ننظر إلى أنفسنا من وجهة نظره.
- ترديد ما يقولون. تبنى ما يستخدمون من علوم، لم نؤسس علومًا جديدة لتتعامل مع الإشكاليات الخاصة بنا.

- تبنى هذه الاستعارات يخلق ترابطًا اختياريًا بين الباحث والأفكار، وتشكِّل تربة خصبة لهذه الأفكار تنمو فيها وتترعرع.
- تحيز الباحث لبعض الظواهر والأفكار. إهمال واستبعاد بعضها.
- الاستعارات تأتى جاهزة، غير بريئة، تسلب الباحث كثيراً من حريته، وتحدُّ من حركته.
- التحيُّزات المرتبطة بها تحيُّزاتٌ بشكلٍ كامنٍ ومستتر.

جـ/١ ما العمل ؟

الوعى بالطريق

- تأسيس علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعيته يتعامل مع قضية التحيُّز، ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها.
- ضرورة تكوين مفهوم الجماعة العلمية، والتى ترتبط بعناصر الهمِّ البحثى والعلمى والمعرفى المشترك.
- ضرورة تأسيس فقه التحيز، بما يضمن استرجاع البعد الاجتهادى والاحتمالى والإبداعى للمعرفة.

جـ/٢ وما المخرج ؟

والبحث عن حلول

- التعريف بإشكالية التحيُّز فى المنهج.
- الوعى ببعض سماته وآلياته.
- الوصول إلى بعض الحلول المطروحة.
- ظهور نموذج معرفى بديل
- ضرورات التأصيل فى أحد الموضوعات التالية: الأنساق البديلة، نقد النماذج المعرفية السائدة، زمنية الأفكار المحورية الغربية.

د - هدف الدراسة لإشكالية التحيُّز وتأسيس فقهٍ للوعى بها

- بسط محاولة اكتشاف بعض التحيُّزات الكامنة فى مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية.
- اقتراح عناصر بديلة، والتعرُّف على التحيُّز وتجاوزه، والانتقال من النموذج المرفوض والمفروض (المتحيِّز) إلى النموذج الجديد (البديل المستقل).

---

(١) المرجع السابق، ص١٧ : ٢٢.

ما التحيز؟

(التعريف والتصنيف)[1]

التعريف: تعريف التحيُّز (المعنى والمبنى)

المعنى:

- كلُّ شيء، كلُّ واقعة وحركة، لها بُعد ثقافى وتعبِّر عن نموذج معرفى وعن رؤية معرفية.
- النموذج: صورة عقلية مجردة، ونمط تصورى، وتمثيل رمزى للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب).
- لكل نموذج بعده المعرفى، أى معاييره الداخلية التى تتكون من: معتقدات/ فروض/ مسلَّمات/ إجابات عن أسئلة كلية/ ونهائية - تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، تزوده ببعده الغائى، والقيم الحاكمة التى تحدد النموذج وضوابط السلوك، ومسلَّمات النموذج الكلية ومرجعيته التى تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية.
- كل الظواهر هى نتيجة اختيار، ومن ثَمَّ فهى متحيِّزة. أما البعض فيرون العلم والأمور الأكاديمية منفصلة عن تجربة الإنسان الوجودية والشخصية، وهم بذلك يتحيزون إلى الموضوعية والحيادية (الموضوعية المتلقية)، حيث يرون أن دخول الذات فى عملية الإدراك والتوصل يعد أمرًا مشينًا، ولذا يجب استخدام المبنى للمجهول أو ضمائر الغائب حتى تختفى الذات تمامًا.

المبنى والمعنى اللغوى والمعجمى:

- التحيز كما جاء فى المعاجم اللغوية هو الانضمام والموافقة فى الرأى، وتبنى رؤية ما، مما يعنى رفض الآراء الأخرى.

قاعدتا فقه التحيز:

الأولى: أن التحيز حتمى.
(التحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها - التحيُّز لصيق باللغة الإنسانية نفسها - التحيز من صميم المعطَى الإنسانى، ومرتبط بإنسانية الإنسان - الثقافى بالضرورة متحيز).

الثانية: التحيز قد يكون حتميًا، ولكنه ليس نهائيًا.
(الفطرة الواحدة - الاختلاف والاختيارات الخاصة - التعارف لا التناحر، والتدافع لا التصارع - اللغة قادرة على التواصل ومساعدتنا فى تجاوز أشكال التحيز - مرجعية نهائية مشتركة تمثل إنسانيتنا المشتركة والقيم الأخلاقية).

التصنيف (أنواع التحيُّز)

هناك:

- التحيُّز لما يراه الإنسان أنه الحق، وهذا هو الالتزام.
- التحيز للباطل، وهو مرجعية فى ذاته لا خارجها، ويأخذ أشكالاً مختلفة:

التحيُّز للذات | التحيُّز للقوة | التحيُّز للسلطان

- تحيُّز واعٍ واضح، وآخر غيرُ واعٍ (كامن).
- من حيث حدَّته، يمكن أن يكون التحيُّز حادًا واضحًا. تختلف درجة التحيز من ميدان لآخر. يرتبط ذلك بمدى ارتباط الميدان أو العلم بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة.
- تحيز داخل التحيُّز (حيث يتبنى الباحث رؤية معينة محددة من داخل نموذج معرفى متكامل، تحيزاته أكثر اتساعا).
- تحيز الباحث لعدد من الأفكار تنتمى إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة، ولكنه يتبناها كلَّها دون تمييز أو تفريق، بسبب غياب الرؤية العميقة.
- هناك تحيز جزئى وآخر كلى. والجزئى منه تحيز الشخص الواثق من نفسه ذى الهُوية الواضحة (يمسك بالميزان، لا يخاف أن يستورد الأفكار والأشياء من الخارج، يزن ما يستورد بميزانه، لا يستسلم لإمبريالية المقولات «الميزان والموزون»).
- تحيز الواقع المادى ضدنا. يجب ألا نتقبل الواقع المستورد المتحيز ضدنا. وبهذه الطريقة قد نحرر الذات من التبعية للآخر، وقد يتدفق الإبداع.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦ : ٤٠.

التحيُّز للنموذج الحضارى المعرفى الغربى[1]

التحيُّز للنموذج الحضارى الغربى بفعل هيمنته

تركنا تراثنا وتبنينا تراث الآخر بكفاءة عالية. لم نقم بعملية نقدية إبداعية لتراثنا وتراثهم. تبنينا نموذجهم الحضارى والتهمنا منتجاتهم الحضارية. النموذج الحضارى الغربى أصبح يشغل مكانًا مركزيًا فى وجدان معظم المفكرين والشعوب.

حقق هذا النموذج بما له من قدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة بسبب بساطته وماديته انتصارات باهرة

على المستوى المادى	على المستوى المعنوى
(فتوحات - غزوات، سلع ورخاء، راحة مادية، فنون رائعة، فلسفات عقلانية مادية بسيطة ذات مقدرة تفسيرية مباشرة وعالية.	إحساس متزايد بالثقة من جانب الإنسان الغربى. الإيمان بأن رؤيته للعالم أرقى ما وصل إليه الإنسان. العلوم الغربية علوم عالمية.

- العالم الإسلامى والصراع مع هذا التشكيل الحضارى.
- محاولة اللحاق بالغرب جوهر جميع المشروعات النهضوية فى العالم الثالث بما فى ذلك العالم الإسلامى.

الفكر العلمانى الليبرالى	التيار الشيوعى الاشتراكى اليسارى العربى	حركات إسلامية وجماعات اشتراكية قومية

- محاولة اللحاق بالغرب لها أصداؤها فى بعض الاتجاهات الإسلامية السطحية.
- المشروع النهضوى الإسلامى بالنسبة إليهم أيسر الطرق للحاق بالغرب.
- الإسلام يكتسب شرعية بمقدار اقترابه من النموذج الحضارى الغربى
- يتم تغريب النموذج الإسلامى بحيث يتفق والنموذجَ الحضارى الغربى.
- كل المشروعات الحضارية السابقة رغم تنوعها واختلافها وتصارعها

جعلت الغرب نقطة مرجعية نهائية مطلقة	استبطنت رؤية الغرب لنفسه ولمشروعه الحضارى

- الغرب هو التشكيل الحضارى الذى سبقنا والذى علينا اللحاق به.

التحيُّز للنموذج المعرفى الغربى

النموذج الحضارى عادةً ما يجسد نموذجًا معرفيًا متكاملاً يحتوى منظومةً قيمية

طبيعته	تحيُّزاته	التحيُّز الأكبر	التحيُّزات الأخرى
- نموذج عقلانى نفعى مادى. - يتبدى فى المصطلحات، المسلَّمات، المنطلقات، المناهج، الإجراءات. - أكثر النماذج شيوعًا وسطوة. - مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزًا له. - تصفية ثنائية الخالق والمخلوق. - الإنسان مركز للكون، وتأليهه. - مفهوم الإنسان الطبيعى المادى. - عقل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة. - الحقائق عقلية وحسية. - المجهول مؤقت. - العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبيئته. - القوانين الأخلاقية لاوجود لها. - لا يوجد سوى المنفعة واللذة. - الإمبريالية الغربية. - العالم مادة استعمالية. - الرؤية المعرفية الإمبريالية.	- واحديته المادية. - التحيُّز للطبيعى المادى على حساب الإنسانى وغير المادى. - تحيُّز للتعميم والتنميط على حساب التخصيص والخصوصية. - تحيُّز المحسوس والمحدد وما يقاس والكمى، على حساب غير المحسوس واللامحدد وما لا يقاس والكيفى. - تحيُّز للبسيط والواحدى والمتجانس. - تحيُّز للموضوعى على حساب الذاتى. - التحيز ضد الغائية والخصوصية والتركيبية. - التحيُّز المعادى للإنسان فى هيكل المصطلحات. - المصطلح الأمثل هو: العام، الدقيق، الوصفى، الكمى الذى ينبذ المجاز. - التحيُّز للمصطلحات الغربية المادية. - تيسير التحكم الإمبريالى فى الواقع. - ما يتم ترشيده يمكن اختزاله وتنميطه، وما لا يمكن؛ يُهمَّش أو يُتَّهم.	- التقدم المادى هو التحيُّز الأكبر. - «التقدم» هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية المادية الغربية الحديثة. - الإجابة عن الأسئلة النهائية التى يواجهها الإنسان وهدف وجوده فى الكون. - التقدم المادى عملية حتمية. - تاريخ إنسانى واحد، لا إنسانية مشتركة تتبدى فى تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة. - التقدم مراحل تطورية متتالية. - المجتمعات الغربية ذروة العملية التطورية العالمية الطبيعية. - المعرفة تراكمية، مطردة التراكم، تزيد التحكم. - التقدم اللانهائى. - التقدم ليست له غاية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقى محدد. - التقدم مرجعية ذاته. - تحيُّز كامل للرؤية المادية الكامنة فى مفهوم التقدم الغربى. - تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه. - اعتماد النموذج الحضارى الغربى والمعرفى نموذجًا قياسيًا للبشرية. - إغفال ثمن التقدم	- النظرية الداروينية والنيتشوية. - الصراع من أجل البقاء للأصلح. - الإنسان ذئب أخيه. - السوق/ المصنع. - رؤية العالم كسوق ومصنع. - آليات صراعية. - الإنسان الاقتصادى - الإنسان النمطى يخضع لآليات صارمة. - ينتج ليستهلك، يستهلك لينتج. - لا يخدم إلا مصلحته. - الدولة المركزية. - الدولة القومية العلمانية. - المواطن الإنسان الطبيعى الاقتصادى. - الفرد لا يكتسب هُويته إلا من السوق. - حضارة استهلاكية عالمية. - مرحلة النظام العالمى والاستهلاكية العالمية.

(١) المرجع السابق، ص٤١ : ٨٤.

آليات تجاوز التحيُّز(1)

(أ) إدراك حتمية التحيُّز وضرورة النقد الكلى	(ب) توضيح نقائص النموذج المعرفى الغربى	(حـ) نسبية الغرب	(د) ضرورة الانفتاح على العالم
حتمية التحيُّز: - إدراك حتمية التحيُّز هو ذاته أول خطوة لتجاوزه. فالإيمان بالتحيُّز رفض لفكرة بساطة الواقع، ولآلية الإدراك وسلبيته، ولفكرة القانون العام، وتأكيد على فعالية الإنسان وإبداعه، وأن دوافعه مركبة. وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية. - إدراك حتمية التحيُّز يعنى أن كل سلوك إنسانى أو مصطلح يعبر عن نموذج معرفى كامن. - تجاهل الخطاب التحليلى الغربى البعدَ المعرفى الذى يتعامل مع المسلمات الكامنة، والتى تشكِّل إجابة على الأسئلة النهائية والكلية. - اكتشاف النموذج الكامن عملية جماعية متكاملة، تتم على عدة مستويات، وليست عملية فردية. - ارتباط البعدَ المعرفى والبعد الدينى (رؤية الإنسان للكون ولنفسه). ضرورة فحص العلاقات القيمية والصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد السائدة. **النقد الكلى:** - ضرورة اكتشاف التحيُّز فى مجمل البناء النظرى الغربى، لا التوقف عند اكتشافه على المستوى الجزئى والتطبيقى. - النظرة الشاملة والأعمق تتحفَّظ على عمليات الترقيع المستندة إلى «عالمية» الرؤية الغربية.	- نموذج معاد للإنسان: (نزعات عدمية، نفى استخلافه فى الأرض، يعلن موت الإله فموت الإنسان، ينزع القداسة عن كل شيء، ينكر المعنى والمغزى). - استحالة المشروع المعرفى والحضارى الغربى: ● المشروع الغربى لسد كل الثغرات والتوصل إلى قانون عام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعملية. ● يحاول النموذج المعرفى الغربى أن يصل إلى مستويات من التعميم لا تبررها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم. ● اصطدام المشروع الحضارى الغربى المبنى على التنمية والتحكم فى المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم اللانهائى بحائط كونى صُلْب (تفاوت المنافع). ● علامات استحالة المشروع المعرفى تظهر فى تكاثر المدارس وإسهال المصطلحات ما بعد الحداثية (لاتحكم، العالم كنه لعب). - دراسة أزمة الحضارة الغربية (شبنجلر وتوينبى وكولن ويلسون). نظرية عامة لأزمة الحضارة الغربية الحديثة وأزمة النمط التحديثى الغربى. - نماذجية الانحراف وانحرافات الحضارة الغربية، عمليات الإبادة المنهجية، اللحظة النازية، الصهيونية. . . إلخ. - الفكر الغربى الاحتجاجى أو المضاد (الحداثة، وبروز الاتجاه الاستنارى، مراجعة نظريات التنمية والتقدم، فكر أحزاب الخُضْر والمدافعين عن البيئة، المراجعات الجديدة فى علم النفس واللغة، الأزمة المعرفية فى العلوم الطبيعية، التعددية الموضوعية والنموذج الواحدى المادى العقلانى).	- عملية النقد ليست عملية سلبية تفكيكية. بل إن هدفها هو الفهم المتعمق الذى يمكِّن من الفرز والعزل بين ما هو خاص غربى، وما هو عام عالمى وإنسانى مشترك. - استعادة الغرب نسبيتَه بعد تحوله المطلق. - محاولة الوصول إلى رؤية عالمية حقة، مقارنة بين البُنَى الحضارية والتجارب التاريخية والنماذج المتعددة، وليس فى فرض اتساقها مع قانون عالمى وهمى هو فى النهاية قانون غربى. - إبراز خصوصية الحضارة الغربية. - دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظاهرة. - بعض المصادر اليهودية للفكر الغربى الحديث (إسبينوزا، فرويد، كافكا، التفكيكية).	- لابد من الانفتاح على ثقافات العالم، والاستفادة من التراث الحضارى والثقافى والفكرى للحضارات العريقة المختلفة التى تملك زاداً معرفيًا فى فهم الإنسان والمجتمع والطبيعة. - دراسة الحضارات غير الغربية. - إدراكنا للتحيُّز سيجعلنا لا نتلقى المعارف بسلبية أو على أنها معرفة عالمية عامة بدهية مطلقة، تعبِّر عن القانون العام، ولا تقوم للعلم قائمة بدونها. خضوعها للتقويم النقدى وإعمال العقل لكشف النماذج المعرفية والفلسفية الكامنة. التمييز بين الغث والسمين، وبين الحق والباطل، والنافع والضار. - لا يوجد قانون واحد عام جاهز. - لا توجد إجابات نهائية. - المعرفة ثمرة دائمة ودائبة للتعرف. - التحرر من الحقائق الصلبة والمطلقة، ولىّ أعناق الحقائق وتوظيفها فى خدمة وجهة نظر معينة. - تراكم المعلومات لا يتم بطريقة محايدة وإنما من خلال نموذج معلوماتى متحيِّز. . نموذج يقرر ماذا يستحق الرصد والتسجيل وماذا يجب أن يهمل، وما المركز وما الهامش.

(1) المرجع السابق، ص٨٤: ١٠٦.

النموذج البديل[1]

سمات النموذج البديل

- نابع من التراث.
- التراث. مجمل التاريخ الحضارى الذى يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان.

مكتوب / شفوى — صريح / كامن

- النموذج الحضارى الإسلامى نواته الأساسية النموذج المعرفى الإسلامى.
- أساسه: القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية، والفقه الإسلامى، ومحاولة الأسلاف لفهم النموذج المعرفى.
- الانطلاق من التراث لا يعنى النسخ الحرفى للاجتهادات، بل استخلاص القواعد الكامنة.

- محاولة الوصول إلى نظرية شاملة.
- الطموح لنظرية شاملة وكبرى.
- لن نصل إلى التفسير النهائى ولا اليقين المطلق.
- نظرية كبرى وشاملة نسبيًا، أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانيًا.
- لا تتم فى إطار مادى واحدى يصفى ثنائية الإنسان والطبيعة، ذلك أن التفسير النهائى الشامل حلم يداعب خيال الإنسان ويغويه فى هذا الإطار المادى الواحدى؛ إذ يهدف إلى تمكين الإنسان من التحكم الإمبريالى الكامل فى الطبيعة.

ملامح النموذج البديل:

- الانطلاق من الإنسان: (الإنسان مركز الكون، كائن فريد ومركب).
- (عملية الإدراك عملية اختيار).
- الاختيار الأخلاقى.
- الإنسان هادف وله مهمة فى الكون (الإنسانية المشتركة).
- مركز الكون وسيد المخلوقات.
- مقولة غير مادية.
- التفسير المادى.
- سد الثغرة المعرفية فى النظام الطبيعى وتصفية ظاهرة الإنسان تفرض الواحدية.
- مقولة تفسيرية غير مادية.
- ثنائية كبرى.
- ثنائية الخالق والمخلوقات تتفرع عنها كل الثنائيات.
- نموذج توليدى لا تراكمى.

العلم البديل

- يقين ليس كاملاً، واجتهاد مستمر.
- نماذج منفتحة، لا تطمح لقوانين صارمة.
- ولا إجابات نهائية، ولا صيغ جبرية.
- لن يحاول الوصول إلى الموضوعية والحيادية الكاملة.
- لن يسقط فى الذاتية الكاملة.
- مفهوم الاجتهاد.
- استحالة الإحاطة بالمعرفة الكاملة المستحيلة.
- عقل الإنسان قاصر ومحدود.
- الواقع الإنسانى مركب وثرى (بدلاً من: موضوعى وذاتى).
- يستخدم: أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية.

- لا يوجد مجال للتحكم فى الواقع.
- لا يهدف العلم للتحكم الكامل فى الواقع.
- التسخير، يعنى التمير وتكريم كافة للمخلوقات.
- التسخير من مقتضيات الاستخلاف.
- العمران من نواتج الاستخلاف.
- العلم البديل لا يهدف للتحكم الإمبريالى.
- العلم يؤصل معنى الإنسان سيدًا فى الكون لا عليه.
- الاتزان/ الإعمار/ المحافظة.

الفن / العمارة

وظيفة عَقَدية اجتماعية.

- لا اختزال ولا تصفية للثنائيات.
- هذا العلم لا يختزل الواقع.
- لن يصفى الثنائيات الموجودة والحقيقية.
- لن يركز على الكلى دون الجزئى ولن يركز على الجزئى، دون الكلى.
- لن يركز على العام دون الخاص والعكس.
- ولن يركز على الاستمرار دون الانقطاع.
- ولن يركز على الثابت دون المتغير.
- الكليات ليست صلبة منفتحة.
- الإنسان لا يصفًى لمصلحة الدولة.
- التاريخ لا يسقط لمصلحة الحاضر.
- الأطروحة الإيمانية الإسلامية.

- رفض الواحدية السببية أو الحتمية.
- وحدة العلم مستحيلة.
- لا يمكن اختزال الواقع إلى عناصره الأولية المادية
- لا يمكن الركون إلى الواحدية السببية فى التفسير الواحدى للظواهر.
- مبدأ التعددية السببية.
- تعددية المؤثرات.
- النظر للظواهر فى أبعادها المتكاملة دون الاقتصار على بعد واحد.
- تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيراً، دون التقيد بأية مسلمات.

- **الهيكل المصطلحى:**
- هيكل مصطلحى جديد.
- التميز بين مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، خاصةً الاستعارات العضوية للعالم.
- هدف البناء المصطلحى التركيب وليس الدقة (أو: الدقة عبر التركيب).
- التركيب لا يعنى عدم الدقة، وإنما يعنى محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكونات ظاهرة لا يمكن ردها إلى قوانين المادة وحسب.
- المصطلح الجديد لا يرفض الاستخدام المجازى كوسيلة تعبيرية (انظر مثلاً مفاهيم: الإنسان الاقتصادى، رجل أوربا المريض).
- (استخدام استعارات تتسم بقدر من التركيب من وجهة نظر صاحبها وبمقدرتها التفسيرية للواقع).
- المقولة الوسط لواقع مركب يتداخل (قوس قزح).
- الابتكار التحليلى وضرورته لا ينفى الطبيعة التركيبية للظاهرة واجتهاد الإنسان فى اكتشافها.
- تناسب المستوى التعميمى للمصطلح مع الظاهرة.
- نفع المصطلح بمدى تفسيريته.
- إدخال وحدات جديدة فى التحليل.

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٦ : ١١٦.

إشكالية التحيُّز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد[1]
المقدمة - فقه التحيُّز ...

علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيرى	الفن والعمارة	العلوم الاجتماعية	العلوم الطبيعية	مشكلة المصطلح والأدب والنقد	إدراك التحيُّز فى الفكر العربى الحديث
- قضية التحيُّز فى علم النفس. ملامح من سيرة ذاتية. - العلوم الاجتماعية بين التحديث والتقريب : نموذج علم النفس. - إشكالية التحيُّز فى التعليم. - التحيُّز فى المقررات الدراسية. - التحيُّز فى الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات. - الحقائق الصلبة والنموذج المعوج : دراسة فى التحيُّز المعلوماتى. - وراء الحقائق : الأرقام تطحن العالم! - الموضوعية والتحيُّز فى قياسات الرأى العام. - التحيُّز فى الاتصال الجماهيرى والخروج من الدائرة.	- إشكالية الصورة بين الفقه والفن. - البُعْد الخامس ظاهرة كونية قابلة للقياس. - عنف الصورة : نظرات فى لغة السينما الراهنة. - العمارة الداخلية الجذور الداخلية وتأكيد الانتماء. - دراسة التحيُّز فى التصميم المعمارى. - العمارة والتحيُّز. - مواجهة مع مفاهيم التحيز فى الفراغ المعمارى من الحوض المرصود إلى ميدان الراجستان. - نحو منهج إسلامى لدراسة المدينة الإسلامية.	- ملامح التجذر والموضوعية فى الفكر الاجتماعى الإنسانى العربى والخلدونى. - ممارسات البحث العلمى الاجتماعى بين الهندسة الاستعمارية القسرية والحوار الثقافى الخلاق. - التحيُّز فى المدارس الاجتماعية الغربية : تراثنا هو المنطلق للتنمية. - المادية الأمريكية وعلاقة المتغير الاقتصادى بالتطور السياسى نظريات التنمية السياسية نموذج للتحيز فى العلوم السياسية. - قراءة فى معجم التنمية لفولفانج ساكس. - التحيُّز فى كتابة التاريخ. - الدولة العثمانية : أبعاد التحيُّز فى دراسات النظام الدولى فى دراسات التاريخ الإسلامى. - مقدمات أساسية حول التحيُّز فى التحليل السياسى : منظور معرفى وتطبيقى. - الأسرة والدولة : الماضى الغربى أم المستقبل الإسلامى. - ملامح التحيُّز فى مفهوم الحاكمية. - حول فكرة المواطنة فى المجتمع الإسلامى.	- عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية. - إشكالية التحيُّز فى تاريخ العلم والقضية. - الانحياز الحضارى الغربى فى النماذج الرياضية العددية كمنهج للبحوث فى العلوم الهندسية. - الذكاء الصناعى بين الآلى والإنسانى. - محاولة استكشافية فى طبيعة الذكاء البشرى والذكاء الاصطناعى وذلك بمساعدة المنظور القرآنى. - حكماء لا أطباء : عن التحيُّز فى المفاهيم الطبية. - العلوم الطبية والتحيُّز للنموذج الأوربى الغربى. - تأملات عن التكنولوجيا والتنمية من منظور حضارى.	كلمة فى التحيُّز. - الخصوصية الحضارية للمصطلحات. - التحيز فى المصطلح. - هاتان تفاحتان حمراوان : دراسة فى التحيُّز وعلاقة الدال بالمدلول. - النظريات اللغوية المعاصرة وموقفها من العربية. - اعتداء الفكر العربى الحديث على ذاته اللغوية. - ما وراء المنهج : تحيُّزات الفقه. - أشكال مقارنة التحيُّز فى أدب العالم الثالث.	- تحيزات غربية فى قضايا نهضتنا الحضارية (أنور عبد الملك). - إشكالية التحيُّز لدى : طارق البشرى، جلال أمين، عبد الوهاب المسيرى، سيد دسوقى حسن. - التحيُّز للتفسيرات المادية (عبد الوهاب المسيرى). - إدراك التحيُّز فى المفاهيم الانتقالية. - واقع نقل التكنولوجيا والتحيُّز ضد الذات. - عصر النهضة والتحيُّز فى كتابة التاريخ (منير شفيق). - إشكالية التحيُّز فى مناقشة قضايا الشريعة الإسلامية (البشرى). - التحيُّز فى دراسات المرأة (منى أبو الفضل).

(١) المرجع السابق بأجزائه السبعة.

البشائر[1]

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد

الجزء الأول: إشكاليات نظرية

- المفردات.
- المرجعية النهائية.
- الإنسانية المشتركة.
- إخفاق النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان.
- إشكالية الإنسانى والطبيعى والذاتى والموضوعى والجزئى والكلى.

النماذج كأداة تحليلية

- النماذج: سماتها وطريقة صياغتها.

* أنواع النماذج:

- النموذج التصنيفى.
- النموذج التاريخى والبنيوى (موضوعات).
- النموذج الآلى.
- النموذج الجيولوجى التراكمى
- النموذج الموضوعى المادى المتلقى.
- النموذج التفسيرى (الاجتهادى).
- أكثر تفسيريةً، وأقل تفسيريةً.
- النموذج التوليدى والنموذج التراكمى.
- نموذج التأرجح بين الواحدية والذاتية (التمركز حول الذات).
- الموضوعية المادية (التمركز حول الموضوع) وبين الصلابة والسيولة.
- نموذج المابعد.
- النموذج الاختزالى.
- النموذج المركب.
- نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى (نموذج الانتفاضة).
- المؤشر بين النماذج الاختزالية والمركبة.

الحلولية الكمونية الواحدية

- الحلولية ووَحْدة الوجود والكمونية.
- الحلولية الكمونية الواحدية والعلمانية الشاملة.

العلمانية الشاملة

- إشكالية تعريف العلمانية.
- إشكالية اختلاط الحقل الدلالى لمصطلح ومفهوم «علمانية».
- نموذج تفسيرى مركب وشامل للعلمانية.
- مصطلحات الواحدية والاستيعاب فيها.
- مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه.
- مصطلحات جديدة لبلورة النموذج الكامن.
- الثنائية الصلبة والسيولة الشاملة وما بعد الحداثة.
- العلمانية الشاملة والإمبريالية.
- العلمانية الشاملة: إعادة تعريف (تاريخ موجز وتعريف).

الجماعات الوظيفية

- السمات الأساسية للجماعات الوظيفية.
- الجماعات الوظيفية والحلولية والعلمانية الشاملة.

* * *

(١) المرجع السابق، ص ١١٦، ١١٧. وانظر أيضًا: أ. د. عبد الوهاب المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨، ط١.

ماذا يعنينا إذن من رصد خرائط التحيُّز كما أشار إليها الأستاذ الدكتور المسيرى فى مقدمته حول «فقه التحيُّز»؟

- تحريك أصول التفكير المعرفى العميق للبحث فى التحيُّزات المعرفية والحضارية والفكرية والثقافية.

- تأصيل الرؤية الناقدة، لا بغرض التفكيك أو النقض، ولكن بغرض التأسيس والبناء.

- إدراك شيوع التحيُّز كمدخل لدراسة النصوص والخطابات الثقافية والمعرفية، وكشف التحيُّزات الظاهرة والكامنة عملية معرفية ومنهاجية، فضلاً عما تشير إليه من ضرورات واقعة تسهم فى نقد الذات ونقد الغير، فى إطار المقدرة التفسيرية والعمق التحليلى الذى يضع فى حسبانه الطبيعة المركبة والمعقدة والمتداخلة للظواهر.

- التساؤل الأوَّلى حول التحيُّز يحرك عقلية كاشفة وفارقة تتساند ورؤيةً معرفية نماذجية تتعرف على الكامن والظاهر، والعام والخاص، والكلى والجزئى، والاستمرارية والانقطاع، والثابت والمتغير، فى إطار يؤكد على ارتباط العلاقات فيما بينها، ويؤصل مناهج النظر للظواهر المختلفة.

- إنكار التحيُّز باسم الموضوعية، والعقلية الباردة، والدراسة المحايدة، والصفحة البيضاء، ليس إلا مقدمات لتمرير التحيُّز بطريقة شديدة التخفى، والإعلان عن الالتزام هو أولى درجات الاستقامة العلمية والعدل فى بحث الظواهر المختلفة.

هذا بعض ما تقدمه خرائط فقه التحيُّز، وهى لا تزال تُفضى بأسرارها وكوامنها لمن يجعل فقه التحيُّز فى أولوياته المعرفية والبحثية، يطول بنا المقام لو تحدثنا عن بعض تأثيراتها. وقد مثلت تلك الجهود الاستكشافية فى موسوعة التحيُّز مقدمات لابد منها، ولابد من تفعيلها بأكثر من طريقة وفى أكثر من مجال معرفى.

* * *

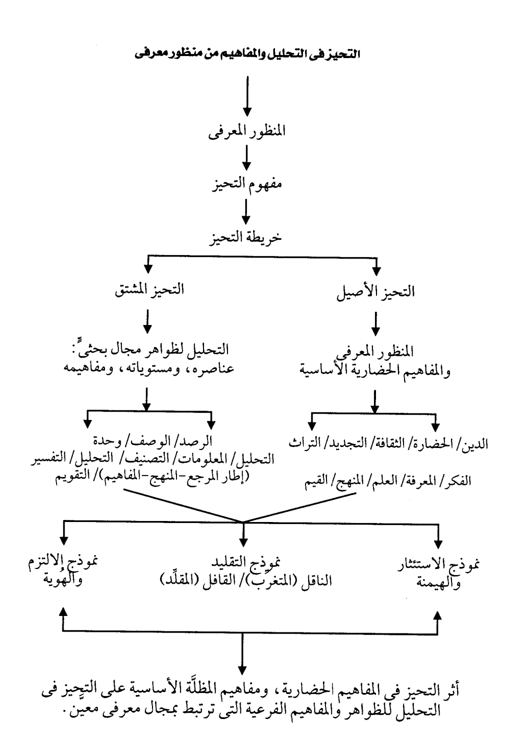
ثانيًا : تنويعات على مقام فقه التحيُّز :

حينما يتجه الباحث إلى معالجة موضوع مثل «التحيُّز» ، في أيٍّ من المجالات المعرفية المختلفة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ؛ فإن ذلك يشير إلى البحث في موضوع ممتد ، يمكن من خلاله الكشف عن التحيُّز في هذا المجال أو ذاك ، وتحديد أنماطه وأشكاله ، وحصر نماذجه ، والتوجه إلى تلمُّس مسبباته ، والتعرف على قابلياته ، والبحث عن آلياته ووسائله ، وإمكانات سدِّ ذرائعه ، وفتح سُبل الكشف عنه ، والوعي به كمقدمة لمواجهته . بل وربما يؤدي البحث إلى تأسيس نموذج بنائي يخالف نموذج التحيُّز .

إلا أن بحوثًا قد لا تتسع - وفق الحدود المقررة أو المتعارف عليها - لاستيعاب دقائق الموضوع أو استغراق تفصيلاته ، فهذه عملية بحثية ممتدة ، تُعدُّ من أهم عناصر الصناعات المعرفية الثقيلة ، وتعتبر كذلك - ضمن نسق من الموضوعات الأخرى المتكاملة ، مثل تصميم الخرائط الفكرية لتحديد علل الفكر وأزماته ، وحالات العلوم ومجالاتها ، والمفاهيم وأثرها في الحياة الثقافية والحضارية - على رأس قائمة لتأسيس فقه للمعرفة (العلوم الإنسانية والاجتماعية) .

وغاية أمر هذه الأبحاث أن تشير إلى ضرورة الاهتمام بتلك الثغرات المعرفية ، التي يجب التفكيرُ في سدِّها وتفحُّصُ مناهج ملئها .

كما أنه ليس من أغراض هذا البحث - ولا ينبغي له - أن يقدِّم رؤية نقدية متكاملة للفكر الغربي بكل مستوياته في التحليل ، أو نقد حالة التغرُّب التي تتسم بنقل المفاهيم والمناهج عامة ، أو نقد المنهج الذي يحتمي بالتاريخ والماضي الذهبي . إذ أن مهمته الأساسية هي الإشارة إلى نقد عناصر التقليد بلا بينة ، ومداخله ، على تنوع أشكاله ونماذجه ، سواء كانت أسبابه في الداخل أو الخارج ، وسواء كان هذا التقليدي - بلا حجة أو برهان - للغرب أم لغيره .


المنظور المعرفى
مفهوم التحيز
خريطة التحيز
التحيز الأصيل
التحيز المشتق
المنظور المعرفى
والمفاهيم الحضارية الأساسية
التحليل لظواهر مجال بحثىٍّ:
عناصره، ومستوياته، ومفاهيمه
الدين/ الحضارة/ الثقافة/ التجديد/ التراث
الفكر/ المعرفة/ العلم/ المنهج/ القيم
الرصد/ الوصف/ وحدة
التحليل/ المعلومات/ التصنيف/ التحليل/ التفسير
(إطار المرجع-المنهج-المفاهيم)/ التقويم
نموذج الاستئثار
والهيمنة
نموذج التقليد
الناقل (المتغرب)/ القافل (المقلِّد)
نموذج الإلتزم
والهوية
أثر التحيز فى المفاهيم الحضارية، ومفاهيم المظلَّة الأساسية على التحيز فى
التحليل للظواهر والمفاهيم الفرعية التى ترتبط بمجال معرفى معين.

ثالثا: التحليل والمفاهيم فى قلب عملية التحيُّز

يَحْسُن فى بادئ الأمر أن نعرِّف مفهوم التحيُّز والذى نجد جذْرَه اللغوى فى «حَوَزَ». وكل من ضم شيئًا إلى نفسه فقد حازه واحتازه أيضًا. وانحَاز القوم: تركوا مركزهم إلى آخر. وقوله تعالى: ﴿أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَىٰ فِئَةٍ﴾[1] معناه: أو مائلاً إلى جماعة من المسلمين. وانحاز الرجل إلى القوم بمعنى تحيَّز لهم[2].

والتحيُّز فى حقيقة الأمر مَيْلٌ. وبتدقيق المعنى: هوىً متَّبع. والهَوى سقوط، والسقوط تحيُّز. ومنه ما يتعلق بالأمر المعنوى، ومنه ما يتعلق بالمادى. والتاء فى «تحيُّز» للطلب، وكأنه طلب للمَيْل. وهو يتعلق بالعوالم الأربعة جميعًا (عالم الأفكار، والأشياء، والأشخاص، والأحداث)، كما يتعلق بكل عناصر السلوك (الاتجاه، والرأى، والحكم، والموقف، والسلوك الفعلى). ويتفرع عن عملية التحيُّز الكلية: التحيُّز البحثى والأكاديمى، وهو يُعدُّ - وكما سلف - ميلاً إلى الهَوى والذاتية، وتعصُّبًا للذات أو ضدها، للغير أو ضده. وقد يكون التحيُّز مقصودًا أو غير مقصود، ظاهرًا أو باطنًا، واضحًا أو متضمّنًا، معلنًا أو مستخفيًا، إلا أنه فى غالب أمره وفى معظم الأحوال - وباعتباره قيمة سلبية - يتسم بالخفاء. وقد يعود إلى موضوع البحث ذاته أو الباحث، وفق مُسبَقاته ومسلَّماته وقابلياته، كما قد يعود إلى كيفية البحث ومناهجه. إلا أن أخطر أطراف التحيُّز هو الباحثُ ذاتُه. ومن المفيد فى هذا المقام أن نؤكد أن التحيُّز قد يكون أصيلاً، وقد يكون مشتقًا. وله من الأسباب والعوامل، كما له من القابليات والمحاضن. وله من الوسائل والآليات، كما أن له أشكاله المتنوعة.

والتحيُّز فى أى مجال معرفى حلقات متشابكة ومتداعية، تبدأ فى حقيقة الأمر من مفهوم العلم ذاته، وهو أمر لا شك يؤثِّر على فهم وتعريف العلم ذاته ؛ بل أكثر

---

(١) الأنفال/ ١٦.

(٢) انظر **المصباح المنير**، و **مختار الصحاح** : مادة: حَوَزَ.

من ذلك: يقود منطقًا وتلازُمًا إلى فهم مخصوص للظواهر التى يعالجها، وما يُعدُّ منها وفيها وما لا يُعدُّ كذلك[1]. ويسرى التحيُّز بعد ذلك من التحيُّز فى تحليل الظاهرة موضع التناول وتحديدها، إلى وحدة التحليل أو المفاهيم الأساسية أو المناهج المتداولة والمختارة، بل وقبل ذلك: العمليات المنهجية المختلفة من رصد، ووصف، وتفسير، وتعميم.

والتحيُّز فى التحليل يأتى ابتداءً من طبيعة الظاهرة كموضوع للدراسة، وذلك فى سياق تفهُّم الأمر وَفْقَ قاعدة «المعاصرةُ حجابٌ»[2]. والظاهرة السياسية وما يتفرع عنها من إشكالات فى غالبها تعالج أحداثًا آنيَّةً وربما مستمرة، أى أن معاصرتها لا جدال فيها، والحجاب فيها يأتى تارة من عدم اكتمال الظاهرة، أو لأن الباحث جزء منها، وربما يدفع هذا الباحثَ نحو اتجاه متحيِّز يضمن له السلامة.

إننا، بلا مبالغة، فى قلب عملية التحيُّز، المقصود منها وغير المقصود. فإذا كانت السياسة هى فن المعيش، فإنها شاملة لكل عناصره، ومن ثَمَّ؛ فهى تتطلب منا فى

---

(١) انظر فى مفهوم السياسة: د. حامد عبد الله ربيع، **التحليل السياسى**، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٠ - ١٩٧١، ص٦٤ وما بعدها.

(٢) «المعاصرةُ حجابٌ» يجب أن تتحول إلى قاعدة منهجية، لها دلالتها البحثية، إذ أنها تعبِّر عن صعوبات منهجية تحيط بالظواهر التى تتسم بالمعاصرة. ومن الجدير بالذكر أن فكرة «المعاصرة حجاب» تردُ بمعان مختلفة فى كتابات تعلَّقت بعلم مصطلح الحديث، وفى قضية من أهم قضاياه وهى: الجرح والتعديل. «فالمعاصرة تورِّث المنافرة» مثلما يرد لدى محمد ضياء الرحمن الأعظمى: **دراسات فى الجرح والتعديل** (الهند: طبع الجامعة السلفية ١٤٠٣هـ، ص٩٠)، وكذلك لدى عبد الوهاب الشعرانى: **الطبقات الصغرى** (مكتبة القاهرة: الصناديقية، د. ت. ص٩٢)؛ إذ يُثبت معنىً مهمًا عندما يقول: «المعاصرةُ حجاب»، فحضور الحديث مزية وعيب فى آن، فوجب التنبه إلى هذا الأمر. انظر أيضًا ما شابه تلك المقولات فى **الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل**، أبو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية ١٩٨٦، ص٢٦٧)، وأحمد بن حجر العسقلانى، **لسان الميزان** (الهند، طبع حيدر آباد، د. ت. ص١٦)، وغير ذلك كثير، مما يضيق المقام عن ذكره، وإن كانت تلك القضية ما تزال فى حاجة إلى تلمُّس دلالاتها المنهجية الكامنة فيها.

كل حركة رأيًا أو حكمًا أو اتجاهًا أو موقفًا أو سلوكًا، وهذه جميعًا تشكل مجمل الحياة الإنسانية، والمجالات الكبرى لأعمال التحيُّزات، والتحيُّز بصددها ـ وبفعل الضغوط الحضارية المختلفة ـ لابد أن يترك آثاره على كل ما له صلة بمجال السياسة، أو إن شئت الدقة: الحياة المعيشة.

التحيُّزات إذن فى قلب هذه الدائرة، تجرى من كل مهتمٍّ بالشأن السياسى ـ على تنوع موقعه ـ مَجْرَى الدم، حتى ليكاد البعض يتصور ذلك كالأمر المقضىِّ والقدَر المقدور.

فهل يعتبر التحيُّز حقيقةً ـ ووَفْقَ تلك الرؤية ـ قدَرًا لا يمكن الفكاكُ منه، وحتميةً لا يمكن الخروج عليها؟ أم أن جرَيانه مع الباحث ـ أنَّى بحَث، وأنَّى درس يفترض الوعى الحاد بمداخل التحيُّز حتى يمكن سدُّها، ومكامنه الخفية حتى يمكن ملاحظتُها وعمل حسابها، وقابلياته ومحاضنه للتعامل معها بالاعتبار اللازم، حتى لا يتمكن التحيُّز من الباحث تارة بالقصد والعمد، وتارة أخرى بالغفلة والجهل؟ وهو على كل الأحوال سيترك آثاره المختلفة على العملية البحثية سلبًا، بحيث يكون الخلل فيها وفى جوهر ممارستها بما لا يمكن تداركه، وبما يسمح بممارسة مجموعة من التحيُّزات الفاقعة والمفجعة. وهى أمور ستؤدى بنا إلى الخروج عن حدِّ العلم وسياج المنهج، وهى فى جوهرها مانعة من تحقيق جوهر وحقيقة التراكم المعرفى المنشود، ومحاولة استجلاء الظواهر ـ قيد البحث ـ وفقه العوامل الكامنة خلفها، والقابليات التى تمثل البيئة لتكوينها وبروزها. وهذا فى التحليل الأخير ليس تراكمًا معرفيًا يؤدى بنا إلى الفهم والوعى والفقه، بل هو رُكَام بعضه فوق بعض يحجب الرؤية والبصر، ويقينا من آثاره النظرُ العلمىُّ والبصيرةُ المنهجيةُ.

* * *

رابعًا: المفاهيم الحضارية الأساسية

مدخلٌ للهُوية والالتزام، ومدخلٌ للتبعية والهيمنة

فى سياق الحديث عن موضوع التحيُّز فى العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة يجب أن نميِّز تمييزًا جوهريًا بين التحيُّز الأصلى والتحيُّز المشتق. وأهمية ذلك التمييز ترجع إلى أنه غالبًا ما كانت تلك التحيُّزات المشتقة، التى تخص فرعًا بعينه من العلوم الاجتماعية والإنسانية، هى موضع التركيز لكل محاولة نقدية تحاول الاقتراب ومعالجة عناصر التحيُّز فيها. وغالبًا ما تساوق ذلك مع إهمال شديد لنسبة تلك التحيُّزات المشتقة إلى أصولها، وهو ما أفضى إلى عدم رؤيتها ضمن سياق خريطة معرفية كلية للتحيُّز تشير، وبشكل أساسى، إلى مجموعة التحيُّزات الأصلية، ونسبة التحيُّزات المشتقة إليها.

مدخل تلك التحيُّزات الأصلية نَسقٌ من الرؤية، يتكون من مجموعة أساسية من المفاهيم، يمكن تسميتها بالمفاهيم الحضارية الأساسية، إذ أنها تصلح فى جوهرها - ومع اكتمالها والتفاعل فيما بينها - لأن تشكِّل مقولات أساسيةً يمكن أن تسهم فى تكوين «نموذج» حيالَ الحركة الحضارية، بكل تنوعاتها ومستوياتها المتشابكة، وكذا كل منتوجاتها، شاملةً بذلك عناصر أساسية وعوالم جوهرية. يقع على قمة هذه العوالم عالم الأفكار، الذى يشير بشكل أو بآخر إلى البناء الفكرى والنظرى بكل مكوناته. وعالم الأشياء، الذى لا يشير فى حقيقته إلى عناصر جمادية؛ بل هى - رُغم كونها كذلك - تستبطن مجموعة من الأفكار والتفضيلات والقيم والاختيارات والمقاصد، ومناهج التعامل وأساليب الحياة. وكذا عالم الأشخاص، أى حامل هذه الأفكار الذى يتحرك بها، إما مفرِّطًا فيها أو مُلتزمًا بها، إنه ضمن تلك العوالم الأخرى، والذى يشير بشكل مباشر إلى عناصره: الإنسان والتراب - المكان والزمان - الوقت، عالَم تحكمه القواعد

وتتحكم به وفى سيرته السُّنَنُ الشرطية: إنسانيةً ـ اجتماعيةً، أو نفسيةً، أو تاريخية[1].

هذه المفاهيم الحضارية الأساسية التى تشير ـ بدرجة أو بأخرى ـ إلى واحد من تلك العوالم أو أكثر، ليست بعيدة بأية حال عن العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهى فى حقيقتها تمثِّل نسقًا من الافتراضات المسبقة[2].

وهذه المفاهيم الحضارية ظلت تُعالَج مفرَدَةً أو موزَّعةً. وبفعل التصنيفات الحديثة لتلك العلوم، فى معظمها، إلا أن مجموعة كبيرة منها وقعت ضمن دائرة علم الاجتماع، مع انقسامه بدوره إلى تقسيمات فرعية أخرى، كان أهم محصِّلاتها أن اختفى، أو كاد يختفى، الاهتمام بمنظومة المفاهيم الحضارية تلك. وإذا اختفى بعضها، فإن البعض الآخر قد انزوى فى زاوية هى قليلة التراكم، وقليلة الاهتمام من الحضارة التى أنتجت معظم النظريات، إن لم يكن كلها، فى العلوم الاجتماعية والإنسانية، نقصد بذلك كتب فلسفة العلم، ونظرية المعرفة، ونظرية القيم، وعلم اجتماع المعرفة والعلم.

أضف إلى هذا جميعًا، أن اهتمام بعض فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية

---

(١) انظر عناصر عملية التغير الحضارى والارتباط الأكيد بين عالَم الأحداث والسُّنن التى تحكم هذا العالم: جودت سعيد، **حتى يغيِّروا ما بأنفسهم: بحث فى سنن تغيير النفس والمجتمع**. تقديم: مالك بن نبى، (الناشر: المؤلف، د. م. ن، ط٢، ١٩٧٥، مواضع متفرقة). ويمكن مطالعة ذلك فى: محمد قطب: **حول التفسير الإسلامى للتاريخ** (السعودية: المجموعة الإعلامية، ط٣، ١٩٨٩، ص٨٥ وما بعدها). ويمكن فى هذا المقام التعرف على مجموعة من الإشارات القيمة فى: إبراهيم بن على الوزير، **على مشارف القرن الخامس عشر الهجرى: دراسة للسنن الإلهية والمسلم المعاصر** (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، د. ت، ص١١ : ١٧)، وكذلك الشيخ عبد الله التليدى: **أسباب هلاك الأمم**، **وسنة الله فى القوم المجرمين والمنحرفين** (بيروت: دار البشائر الإسلامية ١٩٨٦)، وأيضًا: د. أحمد كنعان: **أزمتنا الحضارية فى ضوء سنة الله فى الخلق** (كتاب الأمة، قطر ـ الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، محرم ١٤١١ هـ ـ أغسطس ١٩٩٠)، وأيضًا: سميح عاطف الزين: **حركة التاريخ فى المفهوم الإسلامى** (بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٥).

(٢) انظر فى فكرة الافتراضات المسبقة: هـ. ب. ريكمان: **منهج للدراسات الإنسانية: محاولة فلسفية**، تقديم وترجمة: د. محمد على محمد. (بيروت: مكتبة مكاوى، ١٩٧٩، ص١٢٤).

ببعض تلك المفاهيم أو مفاهيم فرعية عنها، على محدوديته، قد اتخذ شكلاً نمطيًا أقرب ما يكون إلى فهم يستبطن النمط الحضارى الغربى، يحاول تعديته وتعميمه حضاريًا، بحيث إن من يسيطر على منطقة المفاهيم الحضارية تلك، والتى تُعد وبحقٍّ المفاهيمَ المَفاصلَ بين التصنيفات المعرفية والمجالات العلمية المختلفة - تُكتب له السيطرة تقريبًا وبشكل أقرب إلى التلقائية على المفاهيم المشتقة التى ترتبط بالعلوم الاجتماعية والإنسانية (علوم الأمة)[1].

أهم هذه المفاهيم، وليست كلها، وبدون ترتيب لها، تتمثل فى الدين والحضارة والثقافة والتجديد والتراث والفكر والمعرفة والعلم والمنهج والقيم، وهى تتفاعل فيما بينها كنسق يحدِّد المواقف والآراء والاتجاهات والأحكام والتفضيلات والأفعال، إذ تشكل فى مجموعها مجمل الرؤى الحضارية فى تكاملها وتفاعلها وتواصلها.

والتحليل فى العلوم الإنسانية والاجتماعية والظواهر التى ترتبط بها ليس بعيدًا عن تلك المفاهيم الحضارية الأساسية، فإن كافة مفاهيم هذه المجالات تولَّد من رَحِمها.

ومنطقًا وضرورةً وتلازمًا؛ فإن تحديد الرؤى حول هذه المفاهيم الحضارية الأساسية وتأصيلها يُنتج مفاهيمَ على شاكلتها، تصطبغ بذلك التحديد، وهى بذلك لا تؤثر فى نتائج أو تعميمات التحليل السياسى وحسب، بل تمتد لتشمل سلسلة العمليات المنهجية المتتابعة. إذ يتضح كيف أن تلك الرؤى تضغط على تلك العمليات جميعًا لا تنفكُّ عنها، كما أن ذلك يتضح حتى إذا ما تعلقت بالرصد والوصف بدايةً، أو ارتبطت بعمليات التحليل ومناهج التفسير ومداخله الأساسية والأُطر التحليلية والمرجعية، وانتهاءً بالتعميم والتقويم.

---

(1) انظر تسمية «علوم الأمة» فى: إسماعيل راجى الفاروقى: **صياغة العلوم الاجتماعية صياغةً إسلامية**، (مجلة **المسلم المعاصر**، العدد ٢٠، أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٩، ص٣٥).

وإن شئنا الدقة: فإن هذه الرؤى ليست إلا إشارة جوهرية إلى ما يمكن تسميته بما قبل المنهج[١]، تتشرَّب المنتوجاتُ المفاهيمية على مختلف تصنيفاتها رؤاها ومعانيها (المفاهيم الإطارية، والمفاهيم المركزية، والمفاهيم التحليلية، والمفاهيم المنهجية، والمفاهيم المعيارية، والنُّسُقُ القياسية، وكذا المفاهيم المشتقة، والمفاهيم الفرعية... إلخ)[٢].

إنها أقرب ما تكون إلى مجموعة المسلَّمات الحضارية، التي تمتلك السلطة شبه المطلقة، تُعرض بكونها مسلَّمات، لا افتراضات مُسْبَقةً وحقائقَ أوَّلية[٣]، على الرغم من محاولة التعامل معها بقَدر عالٍ من التخَفى أو الاستخفاء، وذلك ضمن لُعْبة ومكيدة الموضوعية.

مرةً أخرى، ما يزال فى هذا السياق تتأكد مقولة «الاستعمار والقابلية للاستعمار»[٤]، أو «الظاهرة والقابلية لها». قابليات التحيُّز ومحاضنه هى البيئة المواتية للنقل من ناحية، وضعف وسطحية المواجهة من ناحية أخرى، كلاهما يقفز

---

(١) انظر فى الإشارة إلى فكرة ما قبل المنهج: محمود محمد شاكر، **رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا**، (القاهرة: دار الهلال، أكتوبر ١٩٨٧، ص٣٤).

(٢) راجع المفاهيم وتصنيفاتها المختلفة فى: منى أبو الفضل: **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات**، ضمن بحوث **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، تحرير: الطيب زين العابدين، (هرندن- فرچينيا، الولايات المتحدة، الجزء الأول: **المعرفة والمنهجية**، ١٤١١ هـ-١٩٩٠م، ص١٨٢: ١٨٥).

(٣) انظر فى المسلَّمات والافتراضات المسبقة: هـ. ب. ريكمان، مرجع سابق (ص١٢٤). وفى سياق ارتباط المنظورات المختلفة بالافتراضات المسبَقة يمكن مطالعة ذلك فى ضوء التعرف على أساسيات يتضمنها علم اجتماع المعرفة ويبحث فيها. وفى هذا السياق تجدر ملاحظة تلك العلاقة الثلاثية -التى تشير إليها بعض الكتابات الهامة فى هذا المقام- بين المنظورات المختلفة من ناحية، والفكر من ناحية ثانية، واللغة من ناحية ثالثة -على اختلاف فى ترتيبها، أو رؤية علاقات ودرجات التأثير والتأثر، وضبط هذه النسب فيما بينها-.

(٤) فى سياق مقولة الاستعمار والقابلية له يمكن النظر فى: مالك بن نبى، **فى مَهبٍّ المعركة** (القاهرة: مكتبة المتنبى، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٠، ص١٠٤، ١٠٥)، ولنفس المؤلف: **شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوى، ود. عبد الصبور شاهين (القاهرة، بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩، ص٢١٩: ٢٣٣).

على واقعه: الناقل عن الغرب يقفز على اعتبارات المكان والهُوية الحضارية، والقافل إلى التاريخ يقفز على اعتبارات الزمان وحقيقة الواقع المعيش، وتظل هذه القابليات تنتج تحيزاتها طالما بقيت على حالها.

* * *

خامساً: التحيُّز فى التحليل (التحيُّز المشتق):

المجالات والمستويات

من نافلة القول أن نؤكد أن نسبة هذا التحيُّز المشتق فى التحليل إلى التحيُّزات الأصلية، النابعة من تبنى رؤية غربية للمفاهيم الحضارية الأساسية ـ التى سبقت الإشارة إليها ـ أمر يسير.

ومن الواجب التنبه إلى أن عناصر التحليل السياسى المختلفة[١]، سواء تلك التى تعلقت بمفاهيمه الأساسية والفرعية، أو بأدواته البحثية والمنهجية، أو بمادة معلوماته، أو العمليات المنهجية الأساسية المتتابعة ـ موضع لتحيُّزات كثيرة ومتعددة، ومتشابكة أشد التشابك. ذلك أن الحديث والتساؤل: أين بالضبط يكون التحيُّز فى التحليل؟ وكأنه يختص بجانب منه، دون عناصر التحيُّز بمختلف أشكاله ووسائله فى كل هذه العمليات المرتبطة بذلك التحليل. صحيح أنه توجد مستويات أقل من الأخرى فى ارتباطها بالتحيُّزات المختلفة أو بقابلياتها لها، وصحيح أن درجاتها تفاوت، إلا أن ذلك كلَّه لا ينفى بأية حال من الأحوال أن التحيُّز يسرى فى كل تلك العمليات جميعًا، وربما يتمكن منها.

فالرصد أو الوصف ليسا كما يُدَّعى عمليتين مستقلتين أو منفصلتين عن بقية

(١) فى مفهوم التحليل السياسى وعناصره يمكن مراجعة تلك الدراسة القيمة التى اختصت هذا المفهوم بالدراسة والتى سبقت الإشارة إليها: د. حامد ربيع، **التحليل السياسى**، مرجع سابق (مواضع متفرقة، ويحسن مطالعتها بأكملها).

العمليات المنهجية . وليس صحيحًا كذلك ادعاء البعض أن موضوعيته تعنى قيامه بالرصد، وأن موضع اهتمامه ليس بالوصف، وأن ممارسته البحثية لا تتعلق برأى أو تقويم، وكأن عملية الرصد وكذا الوصف خاليتان من أى تحيز يُذكر . والأمر على غير ذلك، ذلك أن هذا الرأى يهمل حقيقة ما قبل القيام بالرصد والوصف إشارة إلى منهاجهما . والمفاهيم الأساسية التى يتم من خلالها القيام بهذا أو ذاك، فضلاً عن الانتقائية، من دون معايير منهجية واضحة صارمة من جانب الباحث لمناطق الرصد ومجالات الوصف، وكذا مفرداتهما، ناهيك عن تلوين ذلك باللغة والألفاظ وغير ذلك من أمور - هى فى قلب عملية التحيُّز، وهى جميعًا ليست بمنأى عنه كما يدَّعى البعض .

أما التحليل؛ فإنه أيضًا يشير، بمستوى أو بآخر، إلى درجة ما من التحيُّزات تتعلق بالأُطر التحليلية المستخدمة واختيارها، والفروض البحثية وبنائها، والتى تكون موضع الاختبار والتحليل، وطرق صياغتها . وكذلك نسق التحليل ومستوياته المختلفة وأشكاله، سواء كانت كيفية أم كمية، وكذا عناصر الافتراق . بل إن تحديد المشكلة البحثية واختيار الموضوع وعنوانه لهما مدخل فى عملية التحليل، وقد يُسهمان فى صناعة تحيزات خاصة بها فى هذا المقام . يُعنى بذلك أن المتحيِّز، كما سبق القول، لا يرتبط بمرحلة أو بأخرى من البحث أو التحليل السياسى، ولكنه يرتبط بكل المراحل البحثية والعمليات المنهجية[1] .

أما التفسير، ومن خلال استخدامه للنماذج والمقولات والمفاهيم والمناهج والأدوات وكل ما يساعد على القيام به؛ فإنه عملية غير مُنْبَتَّة الصلة بقابلياتها للتحيُّز، وذلك من خلال الاختيار التحكُّمى لأطر التفسير، وَكذا أطر المرجع، ونظم التفسير وصياغته . وكذلك، غالبًا ما يشير ذلك بدوره إلى تحيزات فى صلب تلك النماذج المستخدمة ذاتها، أو فى المقولات المفسِّرة، أو المفاهيم المتبنَّاة، أو المناهج التى رُشِّحت لمعالجة الموضوع . . كل ذلك يرتبط، من خلال

---

(١) انظر فى تلك العمليات المنهجية وتتابعها: المرجع السابق (ص٢ : ١٠، ص ٣١ : ٣٣ ومواضع أخرى).

الممارسة البحثية، بتحيُّزات خاصة ببناء المفاهيم وطرائق ذلك، والمناهج ومدى لياقتها، والأدوات البحثية، ومدى مناسبتها وملاءمتها. والآن، لا يقف الأمر عند حد التفسير، بل يمتد إلى عناصر التقويم (حدوده ومعاييره)، وكذا وحدات التحليل المستخدمة التى تقتصر على الوحدات المادية دون غيرها، وكذلك المعلومات التى تُعد مدخلاً من مداخل التحيُّز، سواء فى التعامل معها، أو الانتقاء منها، أو بصعوبة الحصول عليها رغم أهميتها، أو بالتساهل فى التعامل معها دون القيام بعملية نقدية، أى ضرورة القيام بما يسمَّى فقه المعلومات[1]، وإمكانية الاعتماد عليها. فلا شك فى أن مناخ المعلومة ووسطها يؤثر بشكل كبير فى تأسيس قابليات التحيُّز، وإذا افترضنا أن معظم إشكالات التحليل السياسى تتعلق بالسلطة، كما هو مُتعارف عليه؛ فإن التحكم بالمعلومة من صاحب المصلحة (السلطة السياسية) قد يمارس بصددها أقصى درجات التحيُّز، تارة بحبسها تمامًا، أو تضخيمها . . . إلخ.

* * *

سادسًا: حول تأسيس «علم التحيُّز» لمعالجة «تحيز العلم»

ليس من المبالغة فى شىء أن نؤكد ضرورة أن يكون هناك ما يمكن تسميته بـ «فقه التحيُّز» الذى يشكل النواة لتأسيس «علم التحيُّز».

«علم التحيُّز» من العلوم الضامَّة لكل التصنيفات العلمية، سواء أكانت فى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية أو العلوم الطبيعية. هو علمٌ مظلَّةٌ، لا يرتبط بعلم بعينه، ومن ثَمَّ فإنه ضمن علوم تعالج النموذج المعرفى الغَربىَ بتصنيفاته، والذى أسهم بشكل كبير فى ذَرِّية المعرفة وجزئية الاهتمام، وما أُسمى بالتخصص

---

(١) فيما يمكن تسميته بفقه المعلومات يمكن مراجعة: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر: رؤية إسلامية** (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩: ص٢٩٧: ٢٩٩).

الدقيق[١]، إلا أنه فى سبيل ذلك قام - وعلى أساس من معايير واهية - بتشطير المعرفة حيث لا يجب ذلك، وتفسيخ العلوم ومناطقها، قَسْرًا، وبلا سبب[٢].

هذا النسق المعرفى الذى اتسم بالتخصيص من جانب، والانفجار المعرفى من جانب آخر، والتجاوز من جانب ثالث - تاهت فيه القضايا الكبرى مثل قضية التحيُّز، ولم يُفد مع تصاعد النقد للمناهج الغربية، وتطبيقاتها على الظواهر المختلفة، وتعديتها - رغم اختلاف الأنماط المجتمعية والحضارية - سوى مقولات غائمة، فى محاولة منها لتغطية عمليات التحيُّز وصناعة العلم، مثل التكامل المَنهجى لسد الثغرات. ولم يكن ذلك التكامل فى حقيقته سوى تلفيق بين عناصر ربما لا تتفق. وكذا بعد تفتيت العلوم برزت مقولة العلوم البيئية، التى اختزلت ذلك فى الجمع بين مجالين معرفيين، واتخذت فى ذلك أسلوب الجمع الميكانيكى باقتطاع موضوعات من هنا وموضوعات من هناك. وبرزت تلك الأفكار لتمثِّل نوعًا من التحيُّزات وتجديدها، أكثر مما تعبِّر عن قيمة هذه الأفكار وإمكانية تطويرها. فإن فكرة العلوم البيئية تشير، وبقدر كبير، إلى ضرورة إعادة النظر فى رسم خريطة التصنيف الغربى للعلوم[٣]، والتكامل المنهجى يؤكد على نقائص كثيرة فى المناهج الغربية.

---

(١) انظر فى التخصصات الدقيقة وأثرها على رؤية العلم، خاصةً فى العلوم الإنسانية والاجتماعية، إحدى المقالات التى تنتقد عناصر التكامل: محمد علال سى ناصر، «**وجهات نظر: ما هو تكامل الضوابط؟**»، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (اليونسكو، العدد ٣٣، السنة ٩، أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨، ص ٧)، وقارن رؤية مخالفة يراها الباحث أكثر دقة وتدقيقًا: جورج صدروف، «**تكامل الضوابط فى البحث: ماضيه وحاضره ومستقبله**»، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (نفس العدد، السنة، ص١٢ : ٣٣)، وفى إشارة إلى معنى «إعادة المعنى الإنسانى للمعرفة» انظر تحديداً: ص٣٢.

(٢) انظر فى رؤية لمقابلة بين نموذجين معرفيين، أحدهما يجمع ويوحِّد والآخر يفسخ ويفتت، بما أسماه «التفسُّخ» مما يوحى بالقيام بذلك قسراً، خلافًا لحقيقة العلوم وجوهر الظواهر موضع دراستها: كليم صدقى، **التوحيد والتفسخ**. . .، ترجمة: ظفر الإسلام خان (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، ط٢، ١٩٨٥).

(٣) انظر فى التطور نحو العلوم البيئية والفروع الهجينة وتكامل المعرفة، وفيما يترتب على ذلك من ضرورات إعادة النظر فى تصنيفات العلوم الشائعة، خاصةً فى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية: مالت دوجان، روبرت باره، «**الفروع الهجينة فى العلوم الاجتماعية**»، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (اليونسكو، أغسطس ١٩٨٩، ص٢٠١ : ٢١٩).

ولا شك فى أن فكرة التحيُّز، ومحاولة تأسيس علم على قاعدة منها يجعل مفاهيمَ كهذه مداخلَ لإعادة تصنيف العلم، وضرورة الإبداع، ورد الاعتبار لـ «العلوم المظلَّة» التى تغطى العلوم جميعًا.

وواقع الأمر أن ظاهرة التحيُّز فى مجال العلم والبحث العلمى تعتبر فرعًا من ظاهرة التحيُّز الكلية بمختلف جوانبها، وهو أمر متكرر الوقوع، سواء فى البنية النظرية نفسها وصياغتها أو فى تطبيقاتها. وهو ما يعنى ضرورة التفكير فى التحيُّز باعتباره ظاهرة سلبية تجعله على أقل تقدير فى حده الأدنى، كما أن من الضرورى ابتداع وسائل منهجية وآليات بحثية للكشف المبكر عنه واستشعاره عن بُعد.

علم التحيُّز إذن هو واحد من أهم العلوم، حيث يرد الاعتبار إلى مجموعة من العلوم أُهملت فى البحث، والتراكم فيها، وضرورة ربطها بحياتنا العلمية والبحثية، رغم أنها ليست ضمن تخصص بعينه، إذ تعالج مسائل معرفية هى فى غاية الدقة والأهمية، أهمها تاريخ العلم، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم، وكذلك علم اجتماع المعرفة. هذه العلوم ذات تكامل بينها، وتفاعل بين مجالاتها وموضوعاتها، وارتباط بين قواعدها ومعاييرها والواقع الأكاديمى. كل ذلك إنما يمثل عناصر مهمة وضرورية للرؤية النقدية التى يجب أن تسود ضمن موقف واعٍ من الناحية المنهجية، يأخذ فى اعتباره تاريخ الأفكار والمفاهيم، والفلسفة الكامنةَ خلفَها، أو فى بطونها، ونظريةَ المعرفة ضمن تكاملها مع النظريات الأخرى مثل نظرية القيم والنظرة إلى الوجود والكون، وعلم اجتماع المعارف، والذى تتأكد فيه حقيقة أساسية مفادها أن المعارف لا تولد ولا تنمو إلا ضمن وسط اجتماعى متشابك. عملية صناعة الأفكار والعلم هى قضايا فى غاية الأهمية ينبغى أن تكون ضمن اهتمامات علم التحيُّز.

إن هذا العلم عليه أن يراعى التحيُّزات الكليةَ العامة والأصلية، وتلك التحيُّزات الفرعية والجزئية والمشتقة، والتى تَغلب عليها خصوصية الظاهرة التى يعالجها علم بعينه.

أكثر من هذا؛ فإن متابعة حال النقل عن العلم الغربى عامة (المفاهيم - المناهج - أدوات البحث - التصنيفات. . .) هى من أهم الظواهر الجديرة بالفحص والتبيُّن من

هذا العلم، والتى يجب عليه أن يضع لها ـ أى عملية النقل ـ الضوابطَ المنهجية فى كل مجال ومقام. فضلاً عن ذلك؛ فإن البحث فى عملية النقل ذاتها (وصفًا ورصدًا وتشريحًا، وسائلَ ووسائطَ، أهدافًا ومقاصد) تفرض البحث فى نماذج النقل، وكيفيته، وأسبابه وأوانه، وما هو المهمل منه، وما هو المؤكد عليه فى النقل، ولماذا يُهمل ذلك بينما يراعى آخر . . . إلخ. وهى قضايا فى غاية الأهمية نظنها تقع فى صميم علم التحيُّز.

كما أن هذا العلم يجب ألا تقف حدوده عند خطوة سلبية ـ على أهميتها وجلال قدرها ـ تُعنَى بالكشف عن التحيُّز الواقع فى الدراسات؛ بل عليه أن يقدِّم خطوة إيجابية بنائية يؤسِّس فيها نماذجَ مانعةً للتحيز أو جاعلةً إياه فى حده الأدنى، وتكامل الخطوتين وتفاعلهما أمر فى غاية الأهمية، إذ يشكل ذلك جوهر ما يمكن تسميته بالوعى المنهجى، الذى يؤكد على جوهر وظائف المنهج، فى الوضوح والضبط والتنظيم.

* * *

وفى نهاية هذا البحث تَحسُن الإشارة إلى أن البعض قد يتهمه بالتحيُّز، خاصةً فى تعميماته التى تتعامل ـ سواء مع الغرب أو مع الذات ـ باعتبارهما كُتلاً مُصمَتة، لا تنوع فيها فى الاتجاهات، وأن هذا يعبِّر عن خلل أساسيٍّ فيه، وفى طريقة تناوله! وواقع الأمر أن ما درجنا على ذكره فى البحث من تعميمات ليس له صفة الإطلاق غير القابل للتقييد، أو التعميم غير المقترن بتخصيص. وهذه التعميمات جميعًا يجب أن تُرى فى سياق القاعدة التى تقرر أن الأمر بما غَلَب عليه، بحيث إن الاستثناءات ـ أو التيارات المختلفة والمتنوعة فى الغرب أو فى الذات ـ لا تَجُبُّ كونَ ما نتحدث عنه سمةً غالبة، أو هو بمعيار الكَمِّ سواد أعظم. فلابد أن نعى أن الغرب فيه كثير من الاتجاهات المتعددة، ومن التنوعات الفكرية التى يمكن أن تُفيد وتشكل مداخل حوار لا بأس بها(١).

---

(١) انظر على سبيل المثال بعض مراجعات لمقولات أساسية داخل الفكر الغربى، مما يتيح إمكانات التواصل مع بعض هذه الاتجاهات النقدية والحوار معها:

Jeffrey K. Hadden, "**Toward Desacralizing Secularization Theory**", **Social Forces**, (Vol. 65, No. 3. March 1978, pp. 587:611).

والفطرة الإنسانية رغم تبدُّلها بفعل الاكتساب الإنسانى، فإن تبدُّلها أو تشوهها غير مانع بصفة مطلقة أو حتمية مؤكدة من عودة بروزها، لتعبِّر عن الجوهر الإنسانى المشترك. وهذا يمكن تلمُّسه بشكل أو بآخر فى أفكار بعض المفكرين الغربيين، ضمن عمليات مراجعة بدأت تُحدث تراكمًا علميًا لا بأس به - إلا أن النغمة الغالبة والعالية والتى تمتلك حجية شبه مَطلقة، ووفق عناصر صناعة العلم - لا تزال تعبِّر عن اتجاه مسيطر، والذى عبَّر عن بعض سماته هذا البحث.

وفى المقابل، وبخصوص «الذات»؛ فإنها فى الغالب الأعم ما تزال تأخذ النموذج الناقل عن الغرب، أو النموذج القافل إلى التاريخ والاحتماء به. إلا أن ذلك لا يُغفل توجهات وعى بدأت تبرز وتحقق تراكمًا، وتهتم بكل ما يؤكد هُويتها الحضارية، وتتبنى عناصر منظور حضارى يصبُّ معظمها فى قناة نموذج «الالتزام»، الذى تبرز لديه إمكانات نقدية هائلة، تتجاوز نهج التفاخر أو النهج الدفاعى، وتعمل ما فى وسعها لتأصيل رؤاها بما يسد الفجوات المعرفية والهُوات البحثية، التى تمثل سببًا رئيسيًا فى الخلل، الذى لا يمكن تجاهله فى حياتنا البحثية والثقافية والفكرية[1]. ونظنها أمورًا فى غاية الأهمية لمواجهة ميراث التحيُّز من جهة، والإسهام فى كسر حَلْقة التحيُّز المُفْرَغة - رغم شدة إحكامها - من جهة أخرى. فهى على إحكامها ليست عصيَّةً على التفكير والانفكاك من أسرها، والأغلال التى ترتبط بها، وبما أدت إليه من أمراض فى حياتنا الفكرية والعلمية، من نمطية القضايا وتَكْرارها كل حين، و«تأزيم» الحلول، وإحالة أخطاء الذات إلى الغير[2].

*

---

(١) فى ضرورة تجاوز منهج التفاخر، وكذا منهج الدفاع، يمكن مطالعة تلك الإشارات القيمة فى: عمر عبيد حسنة، **نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى**، كتاب الأمة (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٠٤٥ هـ، ص٥٨ - ٦٠، ص ٦١ - ٧٠).

(٢) انظر فى أهم سمات أزمتنا الفكرية: د. طه جابر العلوانى، **خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية** (الولايات المتحدة: هيرندن - فرچينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٨٩).

فِقهُ التحيُّز
أعلى مراحل التحرُّر المعرفى

هشام جعفر *

لقد وصل الدكتور المسيرى عَبْر دراسته لموضوعات «اليهود واليهودية والصهيونية» - التى امتدت لثلاثين عامًا - إلى ضرورة كشف واكتشاف التحيُّزات (الغربية أساسًا) الكامنة فى مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية، واقترح مصطلحات ومناهجَ وأدوات وقيمًا معرفيةً بديلةً تتسم بقسط أكبر من الاستقلالية، والقدرةً التفسيرية العاليةً.

من هنا، كان كتاب **إشكالية التحيُّز** الذى صدر فى سنة ١٩٩٥، ليس ثمرة السنوات الثلاث التى استغرقها إعداد الكتاب فقط، وإنما هو خلاصة خبرة ومعاناة وممارسة استمرت سنوات طويلة، وهو أحد المشروعات الكبرى من التصنيع الثقيل أو الأعمال الموسوعية التى يتسم بها، بشكل عام، إنتاج د. المسيرى (تأمل كيف استغرق إعداد **الموسوعة الصهيونية** ربع قرن!). بل إن الأهم، هو أن الكتاب الذى بلغت صفحاته ألف صفحة من القطع الكبير، وشارك فيه قرابة خمسين باحثًا وكاتبًا - مثَّل نواة مدرسة عربية مستقلة تهدف لتأسيس عِلْمٍ جديد، هو عِلْم - أو «فقه» - التحيُّز.

بعبارة أخرى: تأسيس «فقه التحيُّز» هو انتقال بالفكر العربى من حالة

* باحث مصرى فى العلوم السياسية، ورئيس تحرير القسم العربى بموقع islamonline. net

«السيولة»، التي كان يدرك بها الحضارة الغربية في شقها المعرفي، إلى مرحلة «التأسيس»، التي تؤدى بنا إلى أن نمسك بالميزان المعرفي، ثم نستورد ما هو موزون، لنقوم نحن بوزنه. وعلى هذا؛ فإن فقه التحيُّز ليس ضد التفاعل مع الوافد، ولكنه ضد استيراد الميزان منه لنزن به الأنساق المعرفية. وهذه مسألة مهمة يجب التأكيد عليها؛ فإن «فقه التحيُّز» يطرح رؤية انفتاحية حقيقية، يعبِّر عنها استخدام د. المسيري - في ورقة العمل الخاصة بالموضوع - مصطلح «اجتهاد»، الذي يعنى النسق المفتوح الفضفاض، لا النسق المغلَق أو المصمَت، ولكنه في النهاية اجتهادٌ نابعٌ من الذات، متحيِّزٌ إليها وإلى مسلَّماتها ورؤيتها المعرفية، لا إلى مسلَّمات ورؤية الآخر. فالذين يُصرُّون على استيراد الميزان يصرون - في واقع الأمر - على استيراد اختيارات الآخرين ورؤيتهم.

حتمية التحيُّز

التحيُّز شبه حتمي؛ لأنه في صميم المعطَى الثقافي والمعرفي. بمعنى أنه لا يوجد معطى ثقافي دون تحيُّز. فكل موقف، وكل واقعة وحركة، لها بُعد ثقافي، وتعبِّر عن نموذج معرفي. كما أن التحيُّز مرتبط ببنية العقل الإنساني ذاتها، الذي لا يسجل كل التفاصيل وكأنه آلة صماء، وإنما يختار بينها ويعيد صياغتها. التحيُّز، إذن، تعبير عن الانتماء الإنساني. فالإنسان المنتمي لا يملك إلا أن يتحيَّز. والتحيُّز - بهذا المعنى - أحد الدلائل الأساسية على «ربَّانية» الإنسان، وأنه ليس جزءاً من المنظومة الطبيعية، أي أنه ليس جزءاً من الطبيعة المادية.

وهذه الحقيقة (حتمية التحيُّز) يمكن أن تجرِّد التحيُّز من معانيه السلبية، كما يمكن أن تضع إشكالية التحيُّز على مستوى مختلف تمامًا؛ فبدلاً من أن يصبح تحيُّزى ضد تحيزهم، نعلم أن للنفس البشرية حدودًا، ومن ثَمَّ؛ تصبح قمة «الموضوعية» هي أن يدرك الإنسان هذه الحدود، ويدرك أنها تؤدى إلى تحيُّزات، عليه اكتشافها والتنبه إليها، حتى لا يأخذ القارئ تحيُّزات الكاتب وكأنها مسلَّمات عالمية نهائية، تعبر عن الوجود الإنساني في كل زمان ومكان.

إن حتمية التحيُّز بهذا المعنى ـ الذى يقدمه لنا د. المسيرى ـ يدخلنا فى صُلْب قضية «توحيد الله» باعتباره أعلى مراحل تحرُّر الإنسان من كل ما يعبد من دون الله تعالى، سواء كان سطوةَ غيره (نموذجًا معرفيًا أو مرجعًا علميًا. . .) أم هوى نفسه. التحيُّز، إذن، إدراك «المطلق» الذى هو الله، وإدراك النسبى، الذى هو كل ما دونه. وهى نسبية ليست مطلقة ـ كما فيما بعد الحداثة ـ، ولكنها نسبية، مشدودة إلى المطلق، راجعة أو محتكمة إليه.

محاور فقه التحيّز وأسسه

وهكذا، فإن «فقه التحيُّز» يمر عبر خَطَوات ثلاث تتكامل فيما بينها، محرِّرةً الإنسان من العبودية المعرفية:

الخَطْوة الأولى: إدراك الأسس الفلسفية التى تستند إليها العلوم، أى إدراك ملامح الرؤية الكونية الكامنة خلف العلوم المختلفة. ومن ثَمَّ؛ فإن محاولة إدراك ملامح هذه الرؤية التى تنطلق منها العلوم والقيمة الكامنة فى أنساقها المعرفية ذات أهمية بالغة عند محاولة التعامل مع هذه العلوم؛ إذ يبقى نقد الاقتراحات والمناهج ونتائج الدراسات وتطبيقات العلوم عملية جزئية قليلة الجدوى، طالما كان البعد المعرفى الكلى وإدراك أسسه ومنطلقاته الفلسفية موضع غموض أو تجاهل.

الخَطْوة الثانية: كشف مظاهر التحيُّز وأسبابه، أى اكتشاف كيف تؤثر هذه الأسس الفلسفية، أو تلك الرؤية الكونية، فى العلوم المختلفة.

أما الخَطْوة الثالثة والأخيرة: فتتعلق ببيان كيفية تجاوز هذا التحيُّز، سواء من خلال إدراك ملامح الرؤية الكونية البديلة، أو الآليات التى يمكن أن تسهم فى «تحييد» آثار التحيُّز وتجاوزه فى مرحلة أخرى.

وهذه الخطوات الثلاث المتكاملة لفقه التحيُّز تطرح عَلاقةً صحِّيةً ومتفاعلةً بين «الخصوصية» و«العالمية»، أى عالمية العلم وخصوصيته. ففى الخطوتين الأولى والثانية ندرك «خصوصية الظواهر الإنسانية»، أى عدم قدرة التحيُّزات الغربية

وعدم صلاحيتها لدراسة واقعنا العربى الإسلامى. ولكن فى الخطوة الثالثة، فإن البديل يطرح عالميًا، فى أسسه ومنطلقاته الفلسفية ورؤيته الكونية، مراعيًا خصوصية تشكُّل الظاهرة الإنسانية والاجتماعية فى تشكيل حضارى معيَّن، وزمان ومكان محدَّدين. فالنموذج البديل يؤمن، كما يرى د. المسيرى بحق، «لا بإنسانيةً واحدةً، يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى. وإنما بإنسانية مشتركة، تستند إلى طاقة إنسانية كامنة فى كل البشر، تتولد فيها أشكال حضارية متنوعة، تميز الإنسان عن الطبيعة، وتميِّز أمةً عن أخرى، وفردًا عن آخر».

من هنا؛ فإن «فقه التحيُّز» فى عالميته يقوم على مجموعة من الأسس والمنطلقات، وهى بالمناسبة أسس ومنطلقات يشترك معنا فيها جزء من الفكر الغربى؛ لأنها جزء من «الفطرة المعرفية» (تأمل كيف أسهم فى الكتاب مفكرون ينتمون إلى التشكيل الحضارى الغربى، مثل: فلوجانج ساكس، وبيتر واتكنز)، وهذه الأسس والمنطلقات هى:

١ - الانطلاق من الإنسان.

٢ - ولكن من منظور غير مادى.

٣ - لا يوجد مجال للتحكم فى الواقع.

٤ - ولا اختزالَ ولا تصفيةَ للثنائيات.

٥ - ومن ثَمَّ.. رفض الواحدية السببية.

وهذه الأسس جميعًا هى اعتراف بوجود اللامحدود أو المطلق. وهى تعنى أن الظواهر الإنسانية والطبيعية تحوى داخلها قدرًا من القداسة أو الحرمة، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بالإيمان بمطلق متجاوز للمادة، وهذا المطلق المتجاوز للمادة نطلق عليه فى الرؤية الإسلامية «الله»، الذى كرم كل شىء فى الكون من إنسان وجماد وحيوان؛ لأنه منْ خلقه. وإذا كانت هناك حرمة أو قداسة؛ فإن هناك مركزًا للكون.

درجة التحيُّز تختلف من ميدان إلى آخر، ومن علم إلى آخر، ويعتمد ذلك على مدى ارتباط الميدان أو العلم بالهُوية الثقافية والحضارية للجماعة. وبهذا نجد أن التحيُّز يكون أقوى ما يكون عادةً فى ميادين العقائد الدينية والعادات والتقاليد، والعلاقات الإنسانية وما يعبر عنها من فنون وآداب وفكر وثقافة.

أما الميادين التى تكون درجة تعرضها للتحيُّز متوسطة المقدرة، فنجدها فى التكنولوجيا والتنمية الصناعية. أما أقل الميادين تعرضًا للتحيُّز فهى العلوم البحتة، مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتاريخ الطبيعى، ومع هذا فهى تحوى قدراً من التحيُّز.

كان د. المسيرى على وعى بشمول التحيُّز معظمَ - إن لم يكن كلَّ - المجالات المعرفية. ففى كتاب **إشكالية التحيُّز** امتدت المحاور السبعة إلى جوانب ومجالات معرفية عديدة، شملت المصطلح، والأدب والنقد، كما شملت الفن والعمارة، والعلوم الطبيعية كالرياضيات والقوانين الطبيعية، والمفاهيم الطبية، ناهيك عن العلوم الاجتماعية بفروعها المختلفة كعلمى السياسة والاجتماع، وعلم النفس والتعليم والاتصال الجماهيرى.

هذا الشمول مبعثه فى حقيقة الأمر اكتساح الإطار المعرفى الغربى، الذى يستند إلى مجموعة من الأسس والمرتكزات تترك بصماتها الواضحة على الحياة ومنها العلوم، وهذا من شأنه أن يؤثر فى فهم وتعريف المفاهيم التى نتعامل معها، بل من شأنه أن يحدِّد الإطار الذى تدور فيه بحوثنا وموضوعاتها، كما أن من شأنه أن تكون له نتائج وآثار، تبرز عن تبديات هذه الأسس وتلك المرتكزات فى العلوم المختلفة.

أهم هذه الأسس والمرتكزات هى: الاختزالية - التقدم - الذَّرِّية - لامحدودية المعرفة الإنسانية. وسوف نضرب فيما يلى مثلاً بالاختزالية.

الحضارة الغربية حضارة اختزالية، فهى تختزل الأبعاد المتعددة للظواهر الطبيعية والإنسانية إلى بُعْد واحد أو أبعاد محدودة:

- فهى تختزل الوجود إلى الوجود المحسوس فقط .

- وتختزل المعرفة إلى المعرفة الحسية فقط .

- وتختزل الإنسان إلى الإنسان الطبيعى أو المادى فقط .

- وتختزل الأبعاد المتعددة إلى بُعدى الطول والعرض فقط .

فهذه الحضارة - فى محاولة منها للتحكم الإمبريالى فى العالم - كانت دائمًا تبحث عن سبب واحد لتفسير الكون . أو بتعبير آخر : تبحث عن مطلق علمانى فى المادة، ليشكل الركيزة الأساسية لكل شيء، مبدأً واحدًا يُرَدُّ إليه كلُّ شيء، يعتبر هو مصدَرَ الوَحْدة والتماسك فى الكون، والنقطةَ الغائية التى تتحرك نحوها كل الكائنات بما فى ذلك الإنسان : «بنثام» وجَده فى المنفعة، و«كارليل» وجَده فى البطولة، و«ماركس» وجَده فى الاقتصاد، أما «فرويد» فقد لجأ إلى الجنس على أنه الدافع الأكبر .

وإذا أردنا أن نورد أمثلة على تبديات هذه الاختزالية لأعيانا الحصر . ولكن نكتفى بأمثلة قليلة مما ورد فى بحوث الكتاب، وقد اخترناها فى المجالات المعرفية التى يُظَنُّ حياديتُها وعدمُ تحيزها، وهذا أظنه إحدى الرسائل المهمة التى أراد د. المسيرى أن يؤكدها فى مشروعه الفكرى عامة، وفى **فقه التحيُّز** خاصة . هذه الرسالة مفادها تكامل وتشابك العناصر المكوِّنة للحضارة الغربية؛ لأنها تصدر عن معين واحد، يناقشه د. المسيرى باقتدار فى كتاباته المختلفة . وكان مبعث هذا الإدراك - الذى عبَّر د. المسيرى عنه فى مصطلح «العلمانية الشاملة» - دراسة ظاهرة الصهيونية باعتبارها جزءًا من التشكيل الحضارى الغربى .

١ - فاختزالية الفن تأخذ شكل التركيز على الطول والعرض، وإهمال البُعْد الثالث أى العُمْق، أو باعتبار الحركة البُعدَ الرابع؛ فإنه يُهمَل البُعد الخامس، وهو الفراغ أو الاتساع . كما أن اختزالية الفن تظهر فى البحث عن مقاييس عالمية تُلغى الخصوصيات أو تُهملها وتُهمِّشها .

٢ - وهذه النظرة الاختزالية تؤدى إلى «التأطير الكمِّى» لمهنة الطب، وهذا ثمرة

حضارة تقدِّس الربح، وتمجِّد الآلة، وتشتهى السيطرة على البشر. فالعُرْف الغربى فى مجال الطب يبغى الإتقان والآلية والربح. فمقاييس التشخيص فى الطب النفسى - على سبيل المثال - تنحو نحو «حساسية موضوعية»، أى الاتجاه الرقمى الكمى، وهو يستند إلى أفكار الغرب فى إمكان اختزال استجابات الإنسان للمرض والصحة إلى أرقام، ويصبح الرابح الحقيقى فى هذه الحُمَّى الرقمية هى شركات الأدوية وشركات الأجهزة، والخاسر الأول هو المريض.

ومثال آخر من مهنة الطب هو التقنيات الطبية، ويُقصد بها الكمُّ الهائل المتنوع من الأجهزة الطبية التى تعكس التحيُّز الغربى للآلة وثقته فى موضوعيتها، وتتحول مهمة الطبيب إلى قراءة الأرقام ودراسة المنحنيات، والابتعاد عن خصوصية الإنسان المريض وخصوصية تعبيره عن آلامه وحقيقة مرضه. وهذا الإغراق الآلى أدى إلى افتقاد الأطباء للحس الطبى والتعاطف الإنسانى، وللحكمة الموروثة فى التداوى.

٣ - وهذا التنميط وتلك الآلية انتقلا إلى صناعة الأثاث، مما أدى إلى تحسين الأداء، إلا أنه أفقد كلَّ قطعة تميُّزها.

٤ - كما أن الترويج الوحشى للكمبيوتر فى كل مجال قد زاد من عمليات الاختزال المستمرة، حيث استتبع ذلك بلورة علوم تعتمد على التأطير والعزل والتصنيف السطحى، علوم تختزل الأعماق الحية الحكيمة للطبيعة والنفوس والمجتمعات إلى أرقام صمَّاء، علوم تشجع الاستعمال والاستهلاك والتبسيط، وترفض التفكُّر والتعمُّق النظرى لإدراك التركيب. والحضارة الغربية من خلال الاستخدام الوحشى للكمبيوتر تتحيز للذكاء الآلى، وتحاول بذلك تأطير الذكاء الإنسانى، وتسلبه تلقائيتَه وعمقَه وحيويتَه.

٥ - الأرقام ليست حقائقَ لا تقبل النقاش. فمن الممكن، بل من السهل، ليُّ أعناق الحقائق لخدمة ودعم وجهة نظر معينة، فهى فى النهاية تعبير عن النموذج المعرفى الذى يتبناه البحث. فالنموذج المعلوماتى الغربى له تحيزاته الواضحة التى تستقطب المعلومات الصُّلبة إن تناقضت مع النموذج المعرفى. مما يؤكد أن تراكم المعلومات لا يتم بطريقة بريئة، وإنما من خلال نموذج معلوماتى متحيز، وليس صُلْبًا بل متهافتًا،

وهو الذى يقرر ما يستحق الرصد والتسجيل وما لا يستحق ذلك، وما المركز وما الهامش. فالناتج القومى الإجمالى، على سبيل المثال، يؤكد خصوصية الإطار التفسيرى والدلالى، الذى يؤكد بدوره النظرة المادية فى تحديد عناصره، وعدم تضمنه الاعتبارات الاجتماعية والبيئية والنفسية، وتجاهله للاقتصاد غير الرسمى الخارج عن سيطرة الدولة، كما أنه يعجز عن التعبير عن الظاهرة الإنسانية المركبة.

٦ ـ وقد تم اختزال تعقيد الواقع من خلال الاستخدام المتزايد للنماذج الرياضية، التى أصبحت منهجًا للبحث فى علوم كثيرة. وقد انتشر واكتسب قبولاً لاعتماده على النمو المتسارع فى الطرق العددية، والإمكانات الحسابية والتخزينية للحواسب الآلية، وهو يعتمد على الرؤية المنظومية للمشكلات، ويفترض أن التعقيد المتزايد فى النظم الهندسية أو المؤسسات الاقتصادية أو الهياكل الإدارية للمجتمعات الحديثة يمكن «نمذجته» رياضيًا، ولها ـ أى تلك الطرق العددية والحسابية ـ قدرة على محاكاة حركته وتفسيرها والتنبؤ باستجاباتها.

ولما كانت هذه النماذج منهجًا طُوِّر فى الغرب أساسًا، فإننا نجده محملاً بكل أثقال الرؤية الغربية للحضارة الإنسانية ولدور العلم فيها، وأهمها أن العلم هدفه السيطرة على الأرض، وتسخير مواردها، وغزو الكون، وتحقيق هيمنة الإنسان «الغربى» على الشعوب الأخرى، و«هيكلة» نمط الحياة الحديثة، بحيث تدور حول الإنسان الاقتصادى المنتِج المستهلك.

٧ ـ كما تم اختزال التكنولوجيا لتصبح آلات ومعدات فقط، وهذا هو الفهم الأحادى للتكنولوجيا الذى يفقدها ارتباطَها العضوى بقيم وثقافة البيئة المنتجة لها. بينما التكنولوجيا ليست الآلات والمعدات، وإنما هى قدرة توليد إبداعية لتعديل طرق الإنتاج، وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانية، وهى ـ من ثَمَّ ـ غير قابلة للاستيراد ولا النقل إلا فى هذه الحدود.

❋

منهج النظر إلى الغرب ومقولاته:
العالم الغربى من منظور المسيرى

محمد يحيى*

يمكن القول بدون مبالغة إن كتاب **العالم من منظور غربى** للدكتور عبد الوهاب المسيرى (دار الهلال، كتاب الهلال، فبراير ٢٠٠١م) يُثير أخطر القضايا الفكرية فى الآونة المعاصرة، ومن منظور مستقلٍّ ينتمى إلى الهُوية الإسلامية للأمة، ولا يكاد قارئ هذا الكتاب - ووسط الكثير من الأسئلة والنماذج التى يدعم بها الدكتور المسيرى فكره - يُلاحق العديد والعديد من القضايا والمسائل التى يصلح كل منها بمفرده أن يكون عنوانًا لكتاب مستقل.

إن المدخل الرئيسى للكتاب هو المدخل المعرفى، وبعبارة أدق ما يسميه الكاتب «قضية التحيّز فى المنهج والمصطلح»، ذلك التحيّز الذى يصبغ شتى المناهج الفكرية والمصطلحات الثقافية والمذاهب الفلسفية بصِبْغة الحضارة الأم، التى نشأت فى كنفها، والنظرة الحياتية - بل والعقيدية العامة - التى تميزها.

ومدار الكتاب - إن أردنا تلخيصه، مع خطر التعرض للتبسيط والاختصار المُخلّ - هو تحليل ثاقب لمسألة الغزو الفكرى والحضارى الغربى للأمة الإسلامية، بل وللعالم الثالث بأسره. ولا يقف هذا التحليل عند رصد بعض المظاهر والظواهر العامة، أو حتى المُفصَّلة (وإن كان الدكتور المسيرى، كما أسلفت، يزودنا بالكثير

* أستاذ الأدب الإنجليزى بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

منها على سبيل توضيح أفكاره)، بل إنه يذهب إلى الجذور مباشرةً، فيقدِّم نظرة فلسفية تحليلية متعمقة للقضية.

وتقول لنا هذه النظرة: إن التحيُّز، بمعنى وجود تصورات مسبقة عن موضوع البحث نابعة من بيئة وثقافة الباحث، هو أمر متأصِّل وكامن فى كل مناهج البحث، وتصورات الفلسفة والتحليل، ومعطيات الثقافة والفكر، وأنه لا مهرب منه. وهذا التحيُّز بالمعنى الفلسفى (وليس بالمعنى الأخلاقى المعروف بأنه الميل للهوَى، وإن كان ذلك يدخل فيه) هو السبب الحقيقى فى عملية الاجتياح الكبرى للهُوية والثقافة الإسلامية التى نمر بها فى هذه الفترة؛ لأن المناهج والمذاهب والتصورات، بل والقيم والمعتقدات الغربية من شتى الأنواع والمستويات، تُطرح علينا وعلى العالم بأسره، لا باعتبارها المنتجات «المنحازة» النابعةَ من بيئة حضارية بعينها، والمنتميةَ إليها فى خصوصياتها التاريخية والثقافية - بل باعتبارها أفكارًا عالمية الانطباق (صالحةً لكل زمان ومكان!)، مطلقةَ الصلاحية، جاءت لتحُلَّ محلَّ المنتجات الثقافية والأفكار والمناهج الأخرى، التى عفا عليها الدهر، وحكم عليها مجيءُ الحق بالفناء. وينطلى هذا التصور على المعاصرين من أبناء الأمة، فينطلقون إلى تبنى هذه المنتجات العالمية المطلقة الحديثة من قيم ومناهج بحث وتصورات عامة، ويأخذون بها فى كل المجالات، مع تنمية ثقافتهم هم - أو على أحسن الأحوال تطويعها - كى تتسق والآفاقَ الجديدة، وبهذا يتمكن الغزو الفكرى.

وهذا التصور العام الذى يطرحه الدكتور المسيرى ليكون موضوع كتابه قد يبدو مألوفًا؛ لأن بعض الأقلام ذات التوجه الإسلامى قد طرحته من قبل، لكنه يستمد قوته وإقناعه من الطريقة التى يعالجه بها الكاتب، حيث يقدمه مدعومًا بنظرة واسعة فى الثقافة والفكر الغربيين من موقع العارف بشتى التطورات والمدارس الفكرية وأحداثها هناك. فما يقدمه لنا الدكتور المسيرى ليس مجرد نقد سطحى من موقع خارج الفكر الغربى، يجهل ذلك الفكر إلا القشور، بل هو تحليل متعمق فى قلب الظاهرة من خلال دراسته الطويلة للأدب والفكر الغربيين وبالتحديد الإنجليزى والأمريكى. غير أن أهم ما يضيفه الدكتور المسيرى فوق هذا التصور - وهو فى حد

ذاته إضافة فى غاية الأهمية، أنه يطرح ما يمكن أن نسميه بالنموذج البديل (وحسبَ تسميته هو) للفكر الغربى المقتحم والغازى. وهو فى مسعاه لتقديم الخطوط العريضة لهذا النموذج البديل - الذى ما يزال يحتاج للجهود الجماعية فى تكميله ووضعه - يقدم قبله ما يسميه «آليات تجاوز التحيُّز»، أى المناهج الفكرية والجهد النظرى اللازم لإدراك حقيقة التحيُّز فيما يُطرح علينا كنماذج عالمية مطلقة، أكثر دقةً وصحةً، للتعرف على حقيقة هذه النماذج الغربية (التاريخية)، تمهيداً للوصول إلى نموذج بديل تعمل على ضوئه الأمة الإسلامية.

ومن المهم عند قراءة كتاب الدكتور المسيرى ملاحظة أننا لسنا أمام عمل تبسيطى، ينتقد نموذجًا معينًا لكى يخلص إلى رفض مطلق له بسبب تحيُّزه، ثم ينطلق من هذا ليطرح - وبشكل متعصب - نموذجًا مضاداً غير واضح الملامح. فهو يوضح أن القضية الأساسية ليست فى مجرد رفض النموذج الغربى بحجة أو بأخرى، مهما كانت مقنعة أو متعمقة، بل هى فى نقد وتحليل هذا النموذج للكشف عن التحيُّزات الخاصة الكامنة فيه، وبيان أنه ليس بالأطروحة العالمية المطلقة التى تَجُبُّ غيرها، كما يحاول مروِّجوه الزعمَ. وبعد هذا الفحص والبيان يبقى الفكر الغربى كفكر وثقافة إنسانية، لها جوانبها الجيدة والمقبولة، لكنها ليست هى قمة تطور البشرية التى تنفى غيرهاً وتحل محلَّه، بل هى نتاج لحظة تاريخية بيئية معينة. والنموذج البديل الذى يقترحه الدكتور المسيرى هو نموذج نقدى وبنَّاء فى آن، لأنه يحلِّل وينقد خصائص النموذج الغربى، ثم يطرح الخصائص والخطوط الأساسيَّة فى النموذج الإسلامى البديل. وهى خصائص تتجنَّب ما ينتقده فى الفكر الغربى، لكن هذا التجنُّب ليس أمرًا سلبيًا، بمعنى أنه مجرد الاستبعاد أو التفادى، لكنه إيجابى بالأساس؛ لأنه يقدم الخصائص والخطوط الفكرية والمنهجية، التى تعوِّض التحيُّزات السلبية الأحادية المادية التى يتسم بها النموذج الغربى. والنموذج البديل على درجة من السَّعة والرَّحابة والشمول تتمثل فى قَبول الجوانب التى يراها هو جيدةً فى الفكر الغربى وفى غيره، مع استيعابها وتطويعها لبنيته هو، بعد فهمها جيدًا، وفهم أبعادها ومضامينها وتحيزاتها. وتبقى القضية الأساسية هى كشف أن النموذج الغربى ليس هو المطلَق والعالميَّ المهيمنَ على الكل، وأنه ينطوى على تحيزات هى بنتُ حضارته وثقافته العامة.

ويكتسب هذا الكتاب أهميته كما أسلفت من حقيقة أنه يطرح - وفى إيجاز - العديدَ من القضايا المصيرية، التى يصلح كل منها أن يقوم على أساسه كتابٌ مستقل. خذ مثلاً قضية الصراع أو الجدل بين النموذج الغربى المهيمن وحركات النهضة العربية الإسلامية (كما اصْطُلح على تسميتها منذ مطلع القرن العشرين)، فسنجد - كما يقول الدكتور المسيرى - أن محاولة اللحاق بالغرب أصبحت هى جوهر معظم المشروعات النهضوية فى العالم الثالث، بما فى ذلك العالم الإسلامى (ص٨٩). وتتجلى هذه الحقيقة فى تلك المشروعات فى الفكر العلمانى الليبرالى، الذى حدَّد النهضة - ابتداءً - بأنها نقل الفكر الغربى والنظريات الغربية بـ «أمانة شديدة»! (ص٨٩)، وكذلك التيار اليسارى عامة، الذى قد ينتقد الرأسمالية والليبرالية الغربية لكنه يصدر عن «تقبُّل مبدئى للنموذج المعرفى والحضارى الغربى الحديث الكامن» (ص٩٠). غير أن هذه المحاولة تتجلى كذلك فى بعض الحركات الإسلامية، التى - رغم مراجعتها للنموذج الحضارى الغربى - يظل هدفها المُعلَن وغير المُعلن هو: «اللحاق بالغرب، مع الحفاظ على هُويتنا بقدر الإمكان، على أن تتطور هذه الهُوية لتواكب العصر»، ويعقِّب الدكتور المسيرى على هذا التوجه بملاحظة ثاقبة فى قوله:

«وهذا التيار فى تصورى هو محاولة أخرى لتبنىٍّ النموذج الغربى، لكنه يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهُوية من الداخل على أسس غربية، مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية أو الإسلامية، ويُعاد اكتشاف التراث من منظور غربى، بل وتُعاد صياغته بأثر رجعى؛ فنكتشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن الجُرْجانىَّ أسلوبىٌّ، وأن الفنَّ الإسلامى تجريدىٌّ، وأن الاغتراب موجود - والحمد لله! - فى تراثنا فى شعر الخوارج، وأن أبا العلاء سبق ديكارت فى الشكِّ الفلسفى، وأن ابن خلدون كان ماركسيًا قبل ماركس!..» (ص٩١).

والنتيجة التى يستخلصها الدكتور المسيرى فى هذه الملاحظة تلخِّص الكثير من تطورات الفكر العربى المعاصر، فهو يقول: «ومن هذه الماركسية الكامنة الناقصة (التى تكتمل فى ماركس نفسه) يكتسب ابنُ خلدون شرعيته، لا من تفكيره العربى

الإسلامى، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج الحضارى الغربى. أى أن أهمية التراث العربى لا تعود لأهميته فى حد ذاته» (ص٩١).

وهذه الملاحظة منتجة للغاية، لأننا لو طبقناها فى أى مجال، ولو بدون جهد فى الاختيار المسبق، لوجدناها تؤتى أُكُلَها. فلو تابعنا مثلاً مفهوم الاجتهاد الفقهى عند بعض الكُتّاب المعاصرين (على مدى القرن الماضى) لوجدناه لا يسير وَفْقًا لمعنى بذل الجهد والدرس الفكرى لاستنباط الأحكام من الأصول الشرعية حسب المعنى الاصطلاحى الإسلامى له، بل لوجدنا أن هذا الاجتهاد يسير على طول الخط باتجاه واحد فقط، هو ملاءمة - أو تطويع، أو لَىّ عنق - النصوص الشرعية الإسلامية حتى تتمشى وتقترب أو تطابق القوانين والمفاهيم الغربية، أو ما يُقدم لنا على أنه هو المفاهيم الغربية الحديثة السائدة، حتى لو كانت هذه المفاهيم قد بادت فى بيئتها الثقافية ذاتها، وتخلى عنها الجميع - إلا مستورديها فى الوسط العربى! ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما عرفناه فى «اجتهادات» فقهية فى قضايا الأسرة والمرأة على مر المائة عام الماضية أو يزيد، حيث كان «الاجتهاد» المحتفَى به يسير فقط فى اتجاه واحد، ألا وهو تحويل فقه الأسرة الإسلامى إلى نسخة مكررة مما قيل إنه أحدث الاتجاهات الغربية فى ذلك المجال فى قانون نابليون، إلى فكر ما يسمَّى «الحركية النسوية». وهكذا تكررت فى كل الاجتهادات نغمات واحدة، إلى حدٍّ يبعث على التساؤل فى نزع حق الزوج فى الطلاق مثلاً، أو حظر تعدُّد الزوجات، أو العمل على تغيير أنصبة المواريث... إلخ، وكل ذلك بحجة واحدة، هى تمشِّى الشرعية مع العصر. والذى حدث هنا كان إضفاء صبغة القداسة والمطلق والعالمى على بعض الأفكار والممارسات الأوربية فى مجال العلاقات الزوجية والأسرية، والمتأثرة بالعصر البورجوازى الليبرالى وسيادة المذهب الفردى (وهى ممارسات أصبح الغربيون الآن هم أول من يقول بنسبيتها وخضوعها لبيئة تاريخية محددة تجاوزتها التطورات)، ثم الخلوص من ذلك إلى القول بأن هذه التصورات الغربية المنحازة (حسَب تعريف الدكتور المسيرى الاصطلاحى المخصوص) هى كيان مجرَّد محايد عام، يجب أن يخضع الجميع له، ويتوافقوا معه، ألا وهو «العصر». وهكذا تحولت إحدى أبرز أدوات الشريعة الإسلامية فى بسط سيطرتها وانطباقيتها على شتى نواحى الحياة إلى أداة لهدم هذه الشريعة نفسها، تحت

مسمًّى «اللحاق بالعصر ومواكبته»، الذى لا يعنى فى الحقيقة أكثر من الالتحاق بالنموذج الغربى والانسحاق داخله، مع هدم البنيان التشريعى - وحتى العَقَيدى - الإسلامى، وذلك باستخدام إحدى أدواته، ربما تيمنًا بقول ماركس المعروف فى أن الرأسمالية تحمل داخلها بذور فنائها! ولكن الشريعة هذه المرة هى التى تحمل بذور فنائها من خلال الاستخدام المنحاز (بكل معانى الانحياز، ولا سيما السلبية) لإحدى أدواتها الأساسية فى تجديد الوجود والبقاء والكيان.

هذا التحليل بالطبع غير موجود فى كتاب الدكتور المسيرى، لكنه ينطلق من إحدى نتائج تحليلاته، مما يشير إلى خصوبة وإنتاجية هذه التحليلات من الناحية الفكرية كمثيرات وحافزات للفكر فى اتجاه يتماثل بالفعل وما وصل إليه كُتَّابٌ ومفكرون آخرونَ، انطلقوا مِّن موقع النقد للأُطُر الفكرية والمعرفية الغربية، ورفض اعتناقها كمسلَّمات وبَدَهيات عالمية الانطباق.

وهذا الطابع للكتاب يتخلَّله، لكنه يَبرز فى أمكنة أكثر من غيرها. ففى الفصل الثانى من الباب الثانى والمعنون بـ«النموذج البديل» نجد أن الطرح المركب والناضج لمعالم هذا النموذج البديل (ويصعب فى هذا المقام التصدى لها بالتفصيل؛ لأنها ترتبط بسائر أجزاء الكتاب) يشير إلى مخرج أو نهاية فعالة لتلك المعضلة، أو الدائرة المفْرَغة التى تطرح فى الكتابات المجادلة حول المشروع الإسلامى - تحت مقولة غياب أو عدم وضوح مثل هذا المشروع أصَلاً. فالنغمة السائدة على مدى ما يزيد على الربع قرن هى المطالبة - المقرونة بالشماتة أو التعجيز من جانب الصف العلمانى «المستغرب» - بأن يقدم الإسلاميون وحركاتهم برنامجًا تفصيليًا للعمل السياسى والاجتمَاعى والاقتصادى والثقافى، يمكن على ضوئه الحكم على جدارتهم أو عدمها بالعمل أو تقبُّلهم على الساحة كأطراف مشروعة. والعادة هى أن يرد الإسلاميون بأن عندهم بالفعل مثلَ هذا البرنامج، ثم يرد العلمانيون بأنه غير كاف أو غير مفصَّل أو غير واضح، أو حتى بأنه غير صادق، بمعنى أن الإسلاميين لوْ سُمح لهم بالنشاط والوجود، فإنهم لن يعملوا به، بل سوف يعملون بعكسه ميلاً إلى التطرف والإرهاب والاستبداد... إلخ.

والوقوع فى هذه الحلقة المفرَغة - التى تحولت إلى ما يشبه المهزلة الساخرة، بين اتهام ثابت كالتسلط الذهنى وردٍّ ثابت أيضًا - تقوم على تصوُّر معيب لمسألة «المشروع» أو «البرنامج» أو «النموذج الفكرى» الجدير بالاعتبار. إذ أن هذا لا يقوم إلا على طرح مقولات عامة تندرج تحتها أمور تفصيلية، كما نجد فى برامج الحكومات والهيئات الرسمية التى تُعلَن فى المناسبات الرسمية كافتتاح البرلمانات، أو عند تقديم الميزانيات والحسابات الختامية والخطط السنوية والخمسية. والعيب فى هذا التصور الساذج أنه لا يطرح أبدًا الأساسَ الفكرى العام أو الجذْرى، الذى تقوم عليه شتى البرامج والمشروعات الفكرية أو الثقافية أو السياسية التَفصيلية. وهكذا؛ فالدعوة إلى البرنامج التفصيلى الإسلامى فى مجالات السياسة وغيرها تنتهى إلى المطالبة بأن تخرج الحركات الإسلامية بوصفة تشبه تلك الوصفات الروتينية التى تقدمها المؤسسات والأحزاب، ولا تختلف عنها إلا بإدراج بعض التعبيرات أو المصطلحات إسلامية الأصل، لتُبقى على صورة أو شكل «البرنامج الإسلامى». غير أن هذا البرنامج - وبصرف النظر عن الشكل الخارجى - سيظل يدور فى فَلَك ما قد نسميه - نقلاً عن الدكتور المسيرى - «النموذج الغربى»، منتهجًا تصوراته العليا ورؤاه وأهدافه وأساليبه، سعيًا وراء تحقيق القبول العلمانى له ومنحه شهادة الجدارة والاعتبار. والحقيقة أن الرفض العلمانى الدائم لأية برامج ومشاريع إسلامية - مهما كانت درجة تفصيلها أو مخاطبتها لقضايا الواقع - يرجع إلى أن هذه البرامج تظل - مهما كانت درجة تمشيها - محتفظة ببقايا من «النموذج الإسلامى» المضاد أو المختلف، وغير المقبول عند النخبة العلمانية المسيطرة.

وهنا؛ فإن مجمل تصور الدكتور المسيرى عن النموذج البديل يُرشدنا إلى أن المطلوب فى هذه المرحلة ليس هو ذلك البرنامج السياسى التفصيلى، ذا الوجه الإسلامى والجوهر العلمانى. بل المطلوب نموذج فكرى معرفى تصورى عام ناضج مركّب، يُرشد ويُوجِّه عملية وضع البرامج العملية فى شتى المجالات. وهذا النموذج - كما يحرص الدكتور المسيرى على التوضيح - ليس مجرد وصفة مضادة تجابه النموذج الغربى على سبيل القضاء المحض، بل هو يقع على مستوى أرقى من النقد الممحِّص لحقيقة النموذج الغربى، بعيدًا عن مسألة الرفض المبسِّط. ثم الانطلاق من

أرضية هذا الوعى الأرقى وأرضية العقيدة والتصور الإسلامى إلى تحديد معالم وخطوط النموذج البديل، وأبرزها عدم الانغلاق ورفض التعصب. ويحدد الدكتور المسيرى هذه المعالم فى تصور تدل عليه - وإن كانت لا تفيه حقه - رؤوس الموضوعات التى نوردها هنا، دون الشرح المفسِّر لها الذى موضعه الكتاب ذاتُه:

١ - يقين ليس كاملاً، واجتهاد مستمر.

٢ - لا مجال للتحكُّم الكامل فى الواقع.

٣ - لا اختزال، ولا تصفية للثنائيات.

٤ - رفض الواحدية السببية.

٥ - محاولة الوصول إلى نظرية شاملة.

٦ - نموذج توليدى (لا تراكمى).

٧ - الانطلاق من مقولة الإنسان.

٨ - مقولة غير مادية.

٩ - نابع من التراث.

١٠ - فصل الحداثة عن الاستهلاكية، ونقد مفهوم التقدم المادى والفردية المطلقة.

ويقرن الدكتور المسيرى هذه النقاط بالدعوة إلى وضع مصطلحات بديلة نابعة من هذا النموذج، وليست مستوردة بحالها من النموذج الغربى. كما يضيف إلى تلك البحوث عرضًا مفصَّلاً للدراسات الموضوعة بالفعل فى هذا المجال، والكُتَّاب والمفكرين الذين قدموا إسهامات نحو وضع معالم النموذج البديل.

والخلاصة هى أن اللغط السائر حول برنامج الإسلاميين ومشروعهم يدور على مستوى يستدرج فيه الإسلاميون من حيث لا يدرون - أو من حيث يدرى بعض المنسوبين إليهم! إلى تقبُّل النموذج الغربى العلمانى المفروض، ثم العمل فى إطاره وعلى أرضيته لوضع برامج تفصيلية، وبذل الجهد المضاعف للاحتفاظ بوجه إسلامى لهذه البرامج، مع عدم إغضاب العلمانيين أصحاب «الحَلِّ والعَقْد» بالخروج على جوهر وأرضية النموذج الغربى!

وفائدة النموذج البديل الذى يطرحه الدكتور المسيرى هى أنه يُخرجنا من هذه الدائرة المفرَغة والمستدرجة للإسلاميين، برفعه مستوى المطلوب إلى درجة النموذج العام، ثم بتصور هذا النموذج البديل على مستوى من النضج والتركيب يعلو كثيراً على مستويات الطرح المألوفة، ويتجاوز تبسيطها وتضاديِّتها العقيمة.

نحن مع كتاب المسيرى أمام عمل خصب مُركَّز، يحفزُ الفكر، لكنه قبل هذا يعطينا تحليلاً نقديًا سَلسًا ومتعمِّقًا للنموذج الثقافى والتصَورى الغربى، نحن فى أمسِّ الحاجة إليه فى ظل السيطرة شبه التامة على الساحة الثقافية والفكرية - وبوسائل غير شريفة فى أكثر الحالات - للنموذج الغربى وأتباعه من المستوردين، الذين يجلبون الفكر جاهزًا كما يجلب غيرهم قطع الحلوى بأغلفتها، أو بالأصح: كما يجلب آخرون البضائع الفاسدة بفيروساتها العضوية أو الإلكترونية!

*

الخطابُ الإسلاميُّ الجديد

المسيرى نموذجًا

عمرو عبد الكريم سعداوى*

مقدمة

إلى أن يشاء الله لهذه الأمة شيئًا، سيظل الخطاب الفكرى الذى تطرحه الظاهرة الإسلامية»[١] أشد ثغراتها انكشافًا، فهو: إما خطاب فضفاض، يسع كل شىء، وتغيب عنه معالم الرؤية الواضحة وتبدياتها، أو خطاب تتلبَّسه حالات من الضيق يعجز معها أن يقدم حلولاً للمشكلات الواقعية التى تعانى منها المجتمعات الإسلامية. وإما خطاب استقطابى حَدِّىٌّ الثنائية، يخيرنا دائمًا بين نقيضين - ثالثهما مرفوع - أو هو خطاب يعيش على أمجاد السلف فى مراحل سابقة أو عصور تتطاول عليها العمر، أو هو خطاب يتجاهل عنصر الزمان ويظل يقدم الإجابات التى تجاوزها الزمن لأسئلة صار أغلبها غير ذى موضوع، وكأن الزمان لم تدر عجلاته، وكأن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هى هى. وأشد ما تكون حالات الخطاب الإسلامى انكفاءً على نفسه عندما ينفى غيره ولا يعترف بوجوده.

---

* باحث فى العلوم السياسية.

(١) قصدنا هنا استخدام مصطلح «الظاهرة الإسلامية» حتى لا ينحصر الحديث فى «الحركة»، فالحركة أحد مستويات الظاهرة، بالإضافة إلى المستويين الفكرى والتنظيمى. وهذه من القضايا التى بحاجة إلى تعميق، حتى لا تظل الحركة - مهما كان عمقها الفكرى - هى المهيمنَ على الظاهرة الإسلامية بشمولها المفترَض.

إن الله قد أنزل خطابه «بلاغًا» حتى لا يهلك إلا القوم الظالمون، وكانت عملية البلاغ جدًّ واضحة، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيا من حيَّ عن بينة. وإذا كانت الحجة لا تقوم على العباد («العالمين») إلا بعد إرسال الرسل، وإنزال الكُتُب، ووضوح البيان: (**وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولاً**)، فكذلك لا تقوم وظيفة الشهادة على الناس إلا من حضور: (**لتكونوا شهداءَ على الناس**)، ومن غاب؛ فَقَدَ شرط الشهادة. فهل تقوم الحجة على العالمين بمثل ذلك «الخطاب» الذى تقدمه الظاهرة الإسلامية؟ وهل للمسلمين «حضور» فى هذا العالم؟

وعلى مدار التاريخ الإسلامى كانت حركات التجديد والإصلاح أحد أهم الملامح الأساسية لمسيرة حركة المجتمع الإسلامى، وظلت الأمة تستعيد فعاليتها وحيويتها الذاتية من خلال أمرين، هما: الاجتهاد والجهاد، وكلاهما من جذْر لُغوىٍّ واحد، وكان الاجتهاد - وما يستصحبه من تجديد - يتم على مستوى العَمَلَ والحركة، حيث يقيِّض الله للأمة غالبًا على رأس كل مائة عام من ينفض عنها ركام الدهور وسطوة الركود، بعملية إحياء فكرى تقوِّض مخلفات عصور التقليد وتؤسِّس («تنظِّر»)، أو بعملية إحياء حركى تدفع وتؤطِّر («تنظِّم») جهود نَفْرة الفقه الحضارى.

وكانت أهم نقاط الضعف فى مشاريع الإحياء الإسلامى فى نصف القرن الماضى هى ما يحمله المشروع من «خطاب» غامض حينًا، ومزدوج حينًا، ومضطرب حينًا آخر، وإن ناسب حاله حال مجتمعاته - بساطةً ووضوحًا - أحيانًا أخرى، إذ أن البلاغة هى موافقة البيان («الخطاب») لمقتضى الحال.

ومنذ أن فاءت كتيبة العقول المهاجرة إلى رؤيتها الحضارية الأصيلة - كإطار مرجعى، ومصدر معرفى، وتراث حضارى، ونموذج تاريخى - ركزت إسهامها الأساسى فى الإصلاح الفكرى، فعكف على تلك الثغرة مفكرون من الوزن الثقيل من أمثال «الحكيم البشرى» («الأستاذ طارق البشرى» - كما يناديه أستاذنا سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل)، ومفنى عمره فى الدراسات الصهيونية واليهودية

أستاذنا الدكتور عبد الوهاب المسيرى، وجامع الأعمال الفكرية الكاملة لرموز الإصلاح د. محمد عمارة، والفارس الذى رحل على جواده عادل حسين ورحمه الله، وغيرهم.

وتهدف هذه الدراسة إلى اكتشاف أهم معالم الخطاب الإسلامى الجديد كما يقدمه الدكتور عبد الوهاب المسيرى من خلال استقراء كتاباته، على غزارتها وعمقها، واستخلاص ما تطرحه حول الموضوع.

وتأتى أهمية كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيرى من أنها محاولة واعية لفهم الآخر، ونقد الذات فى فهمها للآخر، ثم الارتقاء إلى مرحلة الوعى للنماذج الإدراكية، وبناء تلك النماذج وتشغيلها فى الواقع، وبيان موقعها فى شبكة الإدراك، وصلة ذلك كله بالسلوك الإنسانى.

كما أن كتابات الدكتور المسيرى ذات طابع متميز وجديد؛ إذ هى تكتشف ملامح طريق جديد، وتحاول أن تشق مجرى نهر جديد فى مجال الخطاب الإسلامى وهى أكثر اطلاعًا على الآخر المختلف، وأكثر تفهمًا لخلفياته الثقافية ولبيئته الحضارية. فكتاباته جميعها - وخاصةً التى كتبها بعد مرحلة تمثُّله كثيراً من عناصر الرؤية الإسلامية - تعمل على تأسيس وعى نقدى يعين الباحثين والكُتَّاب على كشف مكوِّنات توجهاتهم الفكرية، فالدكتور المسيرى ليس ذلك العالم الذى يغلق عليه بابه ويعيش فكره أو يدوِّنه، بل إنه يجمع حوله دائمًا - فى مصر وخارجها - نفرًا من أُولى البقية، ينهون عن الفساد الفكرى فى الأرض، ويتفقهون فى واقع أمتهم وسُبل نهضتها - فهو دائمًا يحاور أصدقاءه وزملاءه، وتساعد ملتقياته الفكرية على بلورة الرؤى وإنضاج الفكر لمجموعة من التلاميذ يتخذهم أصدقاء.

* * *

الخطاب هو مجموعُ منظومة التصورات والمفاهيم التى تقدمها الظاهرة الإسلامية، والتى تحدد فيها أهدافَها على المستوى الاستراتيجى وعلى المستوى المرحلى، أو الطريقة التى تتبناها وتعتمدها فى الإصلاح، بما فى ذلك تصورها لصيغة العلاقة المتبَّناة (وطبيعتها) بين الحكم والشعب وبين القوى السياسية المختلفة فى الداخل ومع العالم الخارجى.

وتنبع أهمية الخطاب من أنه :

* هو الذى يعطى صورة واضحة للحركة الإصلاحية لدى الأطراف فى المحيط الاجتماعى (سواء أكانوا من عامة الناس أم من الفاعلين السياسيين).

* هو مادة التثقيف والتوعية الفكرية التى يفترض :

- أن تلك الحركة الإصلاحية حريصة على طرحها على أفرادها والمؤمنين بخطها.

- كما يفترض أنها حريصة على خلق مناخ عام (فكرى وسياسى) متقبِّلٍ لبرامجها ومناهجها، ومتفاعل مع أهدافها ووسائلها.

* ترجمة عملية لـ «برنامج العمل» وقاعدة التحرك ومنطلقاته ودليله، فقدرة الحركة الإصلاحية على صياغة خطاب فكرى هو من المقدمات الموضوعية لنجاح الحركة على الصعيد الواقعى والعملى.

* قاعدة التعامل مع الآخر المختلف، ومناط تحديد نقاط الالتقاء والاختلاف، وذلك ضرورى لرسم مسار سياسة التحالفات المرحلية والاستراتيجية : السياسية والمبدئية.

ومن آثار غياب الخطاب :

* اتساع مساحة المجهول فى تصورات الآخرين.

* ترك الأفراد بدون بوصلة تضبط الرؤية وتحدد الاتجاهات.

* ترك الحركة معرضة للإرباك فى رسم موقفها وتحديد اختيارتها الفقهية والسياسية (الحضارية)[1].

ومع بروز دراسات تحليل النص عامة ضمن مدارس التحليل اللغوى والألسنى، واتجاهات تحليل الخطاب المتنوعة - شاع استخدام هذه الأدوات المنهجية فى كثير من الحقول المعرفية، ورأى البعض أن هاتين الأداتين على وجه الخصوص من الأدوات اللائقة للتعامل مع حقل الفكر الإسلامى، ذلك أنها تأخذ من فعل القراءة أساسًا لها؛ إذ تهدف إلى تحويل القراءة إلى عملية منهجية ذات خطوات مترابطة ومتتابعة ومتناسقة وهادفة إلى تحليل أعمق للنص أو للخطاب.

ومن نافلة القول، كما يقول أستاذنا الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، أن نذكر أن مدرسة تحليل الخطاب غير مستقلة عن مدرسة تحليل النصوص، حتى إن البعض لا يربط بينهما فحسب، بل إنه يرادف بينهما، بحيث يجعل الخطاب discourse مثل النص text. وواقع الأمر أن التقاطع بين المجالين كبير، إلا أن هذا التقاطع ومساحته لا ينفيان التمييز والافتراق، واستراتيجيات كل منهما الخاصة. وضمن هذا السياق، فإن الفروق تكمن فى جوهرها فى أهم هذه المسائل:

١ - محدودية مساحة النص واتساع مساحة الخطاب. فالنص وحْدةُ تحليل، بمعنى أن النص محدد (البداية والنهاية - الديباجة - الموضوع «القضيَّة» - العناصر - المعالجة - خاتمة النص). أما الخطاب فهو اتجاه قد يعبِّر عن اتجاه كلىٍّ، ومن ثَمَّ يتعامل مع مجموعة نصوص ربما من مدرسة واحدة، أو مجموعة نصُوص ممتدة على الزمن (مكوِّنةً خطابًا).

٢ - أن الهدف من تحليل النص هو المعنى التشريحى، بينما الهدف من تحليل الخطاب هو المعنى المَسْحىُّ الكلى لقَسمَات الخطاب وأهم سماته. ومن ثَمَّ؛ فقد تتقاطع بعض التعبيرات، إلا أن تطبيقها على كلٍّ من مساحة النص ومساحة الخطاب تفرض أساليب متنوعة فى التناول والتعامل.

---

(١) انظر هذه المعانى، لكن بإسقاط على المشروع السياسى وليس على الخطاب: محمد عبد الجبار، «ظاهرة الثابت والمتغير فى الخطاب النبوى»، مجلة العالم (لندن) العدد ٢٦٧، السبت ٢٣/ ٢/ ١٩٩١، ص٣٣.

٣ـ هذا التمايز بين الأداتين لا ينفى التداخل بينهما، كما أن هاتين الأداتين لابد من القيام بتطويرهما معًا لدراسة الخطابات العربية والإسلامية.

وفى هذا السياق، فإن استراتيجيات تحليل الخطاب وتنوعها يمكن أن تستغرق مساحات واسعة من دوائر الخطاب: الخطاب العربى، الخطاب الإسلامى، الخطاب المقارن، الخطاب التراثى، الخطاب الاستشراقى. وفى هذا قد تستخدم أداة تحليل الخطاب إما بشكل عام (من مثل: سماته، أهدافه، مفرداته، مقاطعه، نتائجه... إلخ)، وقد تستخدم استراتيجيات متنوعة، من مثل اتباع خطة معينة فى اتجاهات تحليل الخطاب، إلا أن كل اتجاه قد استطاع أن يحدد «أجندة الموضوعات» اللائقة بالأداة[1].

❊ ❊ ❊

ثانيًا: معالم الخطاب الإسلامى

شهدت الظاهرة الإسلامية ـ كظاهرة فكرية اجتماعية سياسية ـ انطلاقة على نطاق شعبى واسع منذ انهيار الخلافة العثمانية، وذلك بعد تداعى جهود المصلحين لرأب الصدع الذى انفتح فى جدار الإسلام. وكانت بلورة تلك الجهود (النظرية والعلمية) فى قيام دعوة الإخوان المسلمين، على يد مجدد القرن الرابع عشر الهجرى الإمام الشهيد حسن البنا ـ عليه الرحمة والرضوان. وخلال الربع الأخير من القرن العشرين بلغت هذه الانطلاقة ذروة تقدمها الاجتماعى والسياسى والإعلامى، وعلى مساحة جغرافية كبيرة استوعبت معظم البلاد الإسلامية (وخاصةً فى نهايات عقْد التسعينيات وطوال عقْد الثمانينيات). لم تكن تلك الصحوة الإسلامية فى تَلك الأثناء مجرد طفرة تميَز بها مسلمو العالم، بل تزامنت مع نهضة دينية عالمية شملت العديد من الديانات والمعتقدات المذهبية. إلا أن المد

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **الاتجاهات الحديثة فى دراسة الفكر السياسى الإسلامى**، بحث مقدم إلى: اللجنة الدائمة للترقيات فى العلوم السياسية، أبريل ١٩٩٩، ص٨.

الإسلامي كان الأبرزَ من بين تلك النهضات والأكثرَ انتشاراً، والأهمَّ وقعًا على أحداث العالم وشئونه وتفاعلاته .

ولعل من بين الأسباب الرئيسية التي ساهمت في تنامي الظاهرة الإسلامية، وأكسبتها ذلك الزخم المبهر، خصوصيةَ التراث الإسلامي في احتضانه ثروةً فكرية متجددة العطاء وعميقة المنبع، وذات قدرة متميزة في طرح برامج حلول للمشكلات في مختلف ميادين وشئون المجتمع . كما لعبت عالمية الإسلام ورسالته الإنسانية دورًا مكمِّلاً في استقطاب الشرائح المجتمعية المختلفة في العديد من بلدان العالم الإسلامي في توقيت متقارب، الأمر الذي ساعد على سرعة النضوج الفكري والسياسي المتماثل بين الكثير من قطاعات المجتمعات الإسلامية، لا سيما بين فئة الشباب والمثقفين والمهنيين، إضافة إلى ذلك كان للقبول الجماهيري للأطروحات الإسلامية أثر فعَّال في تأصيل الظاهرة، ودفعها نحو العمل المؤسسي والميداني بين مختلف الطبقات الاجتماعية . وقد أسست العوامل السابقة أرضية جاهزة للخطاب الإسلامي، الذي شق طريقه، وملأ مساحات إعلامية وجماهيرية واسعة . كما ساعد على رواج الخطاب الإسلامي عاملان إضافيان :

تجسَّد الأول في الخطاب المبسَّط ذي المَسْحة العمومية، حيث استحوذ الطرح الإسلامي على ثقة الجماهير في مختلف القطاعات وبين معظم شرائح المجتمع، وتبين ذلك جليًا في سرعة وصول رموز العمل الإسلامي إلى قمة المؤسسات النقابية، واكتساحهم التنظيمات الطلابية والمهنية في عموم الأقطار الإسلامية . كما نجحت مشاريع التمويل والاستثمار ذات المرجعية الإسلامية (على ما كان بها من سلبيات) ونالت ثقة الناس، مما جعل من المؤسسات المالية الإسلامية عملاقًا ماليًا عابرًا للحدود القومية، وبدت عوائدها الربحية سندًا للكثير من الأنشطة الاجتماعية والثقافية والعمل الخيري .

أما السبب الآخر والمهم في نجاح الخطاب الإسلامي، فيكمن في رُوحية التحدي والمواجهة . فإزاء النجاحات متعددة الأوجه للحركة الإسلامية استنفر الإعلام الغربي جهوده لتشويه صورة الإسلاميين، والتحذير من اتساع رقعة نشاطهم،

والتهويل من نتائج وصولهم للحكم، وساعد انهيار المعسكر الشيوعى على «استفراد» الإعلام الغربى بالصحوة الإسلامية كعدو بديل للشيوعية. ومن الطبيعى أن توازى هذه الحملة المكثفة بوسم الإسلام بأعتى صور الهمجية والتخلف والإرهاب ردَّةُ فعل داخليةٌ فى روح الصمود والتصدى، مما أكسب الحركة الإسلامية مزيداً من التجذُّر والانتشار، خصوصاً مع مطلع عِقْد التسعينيات[1].

ومع ذلك يمكن القول: إن التحديات السياسية والخارجية التى تواجهها الظاهرة الإسلامية ضئيلة الأهمية بالمقارنة مع التحدى الحقيقى والكبير الذى يواجهها، وهو امتحان قدرتها على مراجعة خطابها، وإعادة تكوينه بأنقى أشكاله وأوضح صوره. ولا شك فى أن عمليات تشويه صورته على يد بعض الجهلة هى أشد خطراً وأكثر ضرراً من تشويهات الإعلام أو ما يردده المتغربون عن الإسلام. ولا خيار لنا بين هذا وذاك سوى مراجعة الخطاب الإسلامى بدرجة أعمق وأوضح من المراجعة التى قام بها جيل المصلحين فى بداية القرن التاسع عشر. ومن الطبيعى أن يتطلع المسلمون فى كل زمان ومكان إلى محاولات التجديد وبعث الحيوية فى الخطاب الإسلامى، وإلى تنقيته مما عَلَق به من عادات وتقاليد وافتراضات، والرجوع به إلى أصوله ومنابعه النقية. ومن الطبيعى أيضًا أن تصطدم محاولات التجديد - أيًا ما كانت - بعقبات الواقع وسُنن الحياة، وأن تفقد بعض دعوات التجديد حيويتها مع الزمن وتتكلَّس، لتصبح هى أيضًا عقبة فى المستقبل أمام ما يعقبها من حركات مراجعة وتجديد[2].

فإذا ما أردنا أن نرصد أهم معالم الخطاب الإسلامى السائد على مدار نصف القرن الأخير، لوجدنا أنه قد أجاب فى لحظته التاريخية عن أهم الأسئلة، بقدر ما أسعفته التجربة والاطلاع على أحوال واقعه الذى عاصره وعاشه. وكان «سؤال الوقت» - قياسًا على «واجب الوقت» - الذى أجاب عليه، هو: الإسلامُ.. لماذا؟

---

(١) د. حسن عبد الله جوهر، **الأطروحات الإسلامية الحركية.. تقدُّم وتراجع وتجديد**، مجلة **الكلمة**، السنة ٧، العدد٢٦، شتاء ٢٠٠٠، ص١٢٦.

(١) ليث كبة، **من أجل تجديد الخطاب الفكرى والسياسى الإسلامى**، جريدة **الحياة** (لندن)، السبت ١٩٩٦/٧/١٩.

وظلت الظاهرة الإسلامية بمجملها تردِّد نفس الإجابة، حتى صارت تلك الإجابة قناعة عامة عند القاعدة الشعبية - وبعض الأنظمة - فى معظم بلدان العالم العربى والإسلامى. وفرضت تركيبية الواقع وتعقُّده، وانفتاحُ العالم وتداخل بلدانه - سؤالاً آخر هو: الإسلام.. كيف؟ فلم تعد الناس تقبل بالشعارات (وإن كانت ضرورية لبلورة الفكرة)، أو تروى ظمأها الجُملُ الإنشائية والعبارات الوصفية - التى تقول كل شىء ولا تفسر أى شىء على الإطلاق، والإجاباتُ التى يغلب عليها الإجمال تتسم بالغموض والتعميم، فيقل أثرها وإن صدق وصفها، ذلك أن القدرة على صناعة الأحداث، وتوجيه المستقبل، وصياغة المرحلة لا يكفى فيها التعميم وإن ناسب البدايات، ولا يغنى فيها الإجمال وإن ناسب المراحل الأولى.

لقد شكَّلت مقولتا: شمول الإسلام، والإسلام منهج حياة، جوهر الخطاب الإسلامى لعقود طويلة، حتى صارت هاتان المقولتان أقرب إلى «الخطاب التعبوى» منها إلى «البلاغ» وإلى الحشد أقرب منها إلى التربية. ومن المفارقات أن تلك المقولات التى كانت مصدر قوة الخطاب الإسلامى فى مرحلة سابقة هى سبب ما يتسم به الآن من ضعف وهشاشة! أى أن الخلل المركزى هو فى مناسبة الخطاب لظروف الزمان. وإذا كان شريعتى قد تكلم عن «جغرافية» الكلام، بمعنى أن كلامًا معينًا يمكن أن يكون صحيحًا وصالحًا فى مكان لمناسبته له، وخطأً فى مكان آخر إذا تخلفت تلك المناسبة فأحرى بنا أن نتكلم عن «تاريخية» الخطاب و«زمنيته»، بمعنى أن خطابًا معينًا قد يكون صحيحًا وصالحًا فى زمان لمناسبته له، وخطأً فى زمان آخر إذا تخلفت تلك المناسبة.

والظاهرة الإسلامية بحاجة إلى أن يكون خطابها الفكرى السائد خطابًا جديدًا بحق، يعيش تحديات مرحلته، ويجيب على أسئلة عصره، ويتفاعل مع مستجدات ساحته، فليس من الحكمة ولا من الصواب أن تعيش معارك عصور انقضت، وأن تحمل سيفها الخشبى لتقاتل به فى حرب النجوم «النووية»، ولا يكفى لغطرسة القوة وهيمنتها أن يهجوَها بيتُ شعرٍ، أو تهاجمها خطبة عصماء!

وبقدر ما يقتدى الخطاب الإسلامى الجديد بالخطاب القرآنى، بقدر ما يبلور

اتجاهًا تلتف حوله جموع المسلمين. إن أول ما يستوقفنا فى الخطاب القرآنى هو حيويته، تلك الحيوية التى من شأنها أن تجعل السامع/ المنصتَ المتأملَ يقف موقف الحيرة والانبهار، وتتملكه مشاعر الخشوع والامتثال.

وترجع حيوية الخطاب القرآنى فى جانب منها إلى الإعجاز البيانى فى أسلوب القرآن الخطابى، الذى يجمع بين خطاب النفس الإنسانية فى أبعادها الفطرية والوجدانية، وخطاب العقل فى أبعاده المنطقية والبرهانية. ومناط الإعجاز هذا هو فى تجاوزه للقوانين النفسية، التى بمقتضاها نرى العقل والعاطفة لا يعملان إلا بالتبادل، وبنسَب عكسية تقود هذا التضافر فى ائتلاف بين نزعتين متنافرتين على هذا النحو. إن الخِطاب القرآنى نموذج فريد للخطاب الاعتقادى الذى يحرك دوافع الاستجابة والفعل البشرى، من دون إسفاف أو إهدار لملكات العقل فيه[1].

إن على الظاهرة الإسلامية فى هذه المرحلة من مراحل تاريخها أن تقدم خطابًا متماسكًا للجماهير، لا يحمل فى طياته أوراقًا مخفية تتناقض وما يعلن، ولا يحمل ازدواجًا مرتبكًا. فالتماسك ضرورى، وهو شرط تعبئة الأمة وكسب ثقتها[2]. ولابد لأية عملية إصلاح من أسلوب، ونظرية عمل واضحة ومعلنة؛ لأن الوضوح والتصميم يعطيان الفرصة الكافية لإثبات صحة النظرية أو عدم صحتها، مع ملاحظة أن الحديث عن العلنية والوضوح ينطلق من القاعدة التى تعتبر غالبية الشعب «الأمة» مفتاح الحل، ومن ثَمَّ؛ فالخطاب يتوجه إليها. ولعل هذا الشرط الأخير - العلنية والوضوح - هو أهم سمات الخطاب الإسلامى الجديد.

* * *

(١) د. منى عبد المنعم أبو الفضل، **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات**، **خطاب المنهجية فى العلوم الإسلامية**، اللقاء العالمى الرابع، الخرطوم ١٥ : ٢٢ يناير ١٩٨٧، ص١٣.

(٢) منير شفيق، **فى نظريات التغيير**، تونس: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص١٣٠.

أحسَب أن حَمَلة الخطاب الإسلامى الجديد هم «الخَلَفُ العدول» الذين حملوا العلم فى هذا العصر ، فنفَوا عنه تحريفَ الغالين، وانتحالَ المبطلين، وتأويلَ الجاهلين. والخطاب الإسلامى الجديد هو: كل خطاب إسلامى عاش مشكلات عصره، وأجاب عن أسئلة وقته، وحارب معركة زمانه بأسلحتها ومن ثَمَّ؛ فأحسَب أن الأمة لم ينقطع عنها الخطاب الإسلامى الجديد إلا بقدر ما سيطرت عليها موجات التقليد («عصور الانحطاط»)، ولم تخلُ الأرض مع ذلك من قائم لله بحجة. لذلك ينطلق كاتب هذه الورقة من تصور مفاده: أن حَمَلة الخطاب الإسلامى الجديد هم المجددون فى كل قرن والمصلحون فى كل زمان، ولم تخلُ الأرض من مجتهد تقوم به الحجة على الناس ويرفع لواء الإصلاح.

ومن الذين قاموا بجهد نظرى وعملى على صعيد تطوير الخطاب الإسلامى الدكتور عبد الوهاب المسيرى، الذى دفع الخطاب الإسلامى خطوات واسعة إلى الأمام، فصار - أى الخطاب - أكثر تركيبية وتماسكًا، وأكثر تخصصًا ودراية فى موضوعات كان الخطاب الإسلامى يتناولها تناولاً عموميًا، وسطحيًا فى أحيان كثيرة. وكان الخطاب يتميَّز فى كثير من موضوعاته بالواحدية، فصار أكثر تركيبًا. وكان يتميز بالسطحية فأصبح أكثر عمقًا.

وكان المسيرى رأس حَرْبة فى كتيبة العقول المهاجرة التى فاءت إلى رؤيتها الحضارية، فعكفت على صرح الفكر الإسلامى، وشادت فيه نماذج تحليلية كان الفكر خلوًا منها. وتميَّز المسيرى أكثر ما تميَّز فى تلك الكتيبة الفكرية باطلاعه العميق على الحَضارة الغربية، فكان ينتقدها كمفكر كبير قضى ردحًا من عمره فى بنيان تلك الحضارة، فنقدها نقد العارف البصير - نقدَ من يعرف البيت من الداخل - وبلغت معرفته بها درجة من العمق تجعله على معرفة واسعة بنقاط الضعف ومكامن الانكشاف فيها، فجاء نقده لها فى مقتل.

ويمكن القول إن هناك أربع قضايا دفع المسيرى الخطاب الإسلامى فيها إلى الأمام وهى:

١ ـ تأسيس فقه التحيُّز .
٢ ـ الظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية (تبديد أوهام الخطاب الإسلامى القديم) .
٣ ـ العلمانية .
٤ ـ تأكيد نسبية الفكر الغربى .

وفى تلك القضايا الأربع تمثلت عبقرية المسيرى فى قدرته على نحت مقولات تحليلية كبرى، ونماذج تفسيرية تحاول أن تجيب على كثير من التساؤلات التى تطرح نفسها، من خلال دراسات يمتزج فيها العمق النظرى والتأصيلى بالبعد التجريبى العملى الواقعى. فمقولات المسيرى، رغم أنها تتميَّز بقدر عال من التعين والتخصص، ليست مجرد مقولات نظرية ساكنة عامة، وإنما لها تجلياتها المتعينة فى تفاصيل التاريخ والواقع المعيش.

١ ـ تأسيس فقه التحيُّز

التحيُّز كما جاء فى المعاجم اللغوية هو الانضمام والموافقة فى الرأى، وهو مصدر الفعل «تحيز». ويشير مصطلح التحيُّز إلى وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة فى النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب التخلص منها[١].

والإنسان لا يدرك الواقع بشكل مباشر وإنما يدركه من خلال نموذج إدراكى (أو نموذج معرفى). ولكل نموذج بُعدُه المعرفى، أو كما يقول د. المسيرى: «خلف كل نموذج معاييرُه الداخلية، التى تتكون من معتقدات وفروض ومسلَّمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية، تشكل جذورَه الكامنة وأساسَه العميق، وتزوده ببُعْده الغائى، وهى جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التى تحدِّد النموذج وضوابط السلوك، وحلاَل النموذج وحرامَه»[٢].

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، **رحلتى الفكرية - فى البذور والجذور والثمر : سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠١، ص ٣٤٨.
(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، **العالم من منظور غربى**، القاهرة : **كتاب الهلال**، العدد ٦٠٢، فبراير ٢٠٠١، ص٢١.

وكان من أهم توفيقات المسيرى إدراكه أولاً، وتأسيسه (تنظيره) ثانيًا لفقه التحيُّز. يقول د. المسيرى: «لقد أحسست بضرورة أن نبدأ من نقطة ما، وتساءلت: لماذا لا نضع أسس علم جديد، له آلياته ومناهجه ومرجعيته، يتعامل مع قضية التحيُّز هذه ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها؟».

وفعلاً، فتح باب الاجتهاد ومارسه فى مقدمة مشروع **إشكالية التحيُّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد** الذى صدر عن المعهد العالمى للفكر الإسلامى ونقابة المهندسين المصرية عام ١٩٩٥، حيث كتب أستاذنا المجلد الأول **فقه التحيُّز**، وهو المقدمة الطويلة التى عرَّف فيها التحيُّز وأسبابه وأشكاله وكيفية تجاوزه ـ «دون إلغائه، فهذا أمر مستحيل».

وختمها ـ أى تلك المقدمة ـ بالحديث عن النموذج البديل النابع من تراثنا «العربى الإسلامى». ولعل ذلك الجهد فى إدراك التحيُّز الكامن فى منظومة العلوم الغربية بشقيها الاجتماعى والطبيعى ـ وإن كان إدراك التحيُّز فى العلوم الاجتماعية أسهل منه فى العلوم الطبيعية ـ تمثل دعوة لعلمائنا إلى إعادة تأسيس العلوم من منظور عربى إسلامى يعيد للأمة التواصل مع تراثها وهُويتها، وتستعيد به بعضًا من وعيها الحضارى، ويكون فضل سَنِّ هذه السُّنة الحسنة فى ميزان الدكتور المسيرى، فمن سَنَّ سُنةً حسنة فله أجرُها وأجرُ من عمل بها إلى يوم القيامة.

٢ ـ الظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية (تبديد أوهام الخطاب الإسلامى القديم)

كان من أعظم إنجازات الدكتور المسيرى على الإطلاق فى مسيرته الفكرية **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد**، التى عكف على كتاباتها لمدة رُبع قرن، وحاول فيها أن يضع نموذجًا تفسيريًا جديدًا للظواهر الاجتماعية يتجاوز الواحدية المادية والسببية.

وأغلب كتابات المسيرى تسعى إلى رصد الظاهر الصهيونية وتحليلها تحليلاً يتجاوز بها منهج التعبئة و«الشحن» الذى فات أوانه، وكذلك التسطيح الذى لا

يصلح أداة للمعرفة (كما يقول الأستاذ محمد حسنين هيكل فى تقديمه لكتاب المسيرى **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ** - نشر دار الشروق، ١٩٩٧).

لقد كان تناول الخطاب الإسلامى للظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية قبل المسيرى يعانى مواطن من الخلل والقصور صَبَغا مجمل رؤية الظاهرة الإسلامية لتكييف الصراع العربى الصهيونى حول فلسطين. فهذا الخطاب الإسلامى إما أنه يتناول اليهود واليهودية كجماعة دينية، يسرى عليها ما يسرى على بقية الجماعات الدينية من قوانين وآليات ومؤثِّرات تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية. وإما أنهم - أى اليهود - يمثلون وَحْدةً عرْقية دينية منفردة ومتميِّزة واستثنائية دونًا عن البشر، ولا يسرى عليها ما يسرَى عليهم. وفى الحالين يبدو اليهود فى المنظور الأول خاضعين للعام، وليست لديهم أية خصوصية، وفى المنظور الثانى يبدو اليهود كجوهر ميتافيزيقى ثابت متسام متعالٍ تستعصى معرفته!

لقد عاش كثير من أبناء الظاهرة الإسلامية رَدْحًا من الزمن يرون الصراع من المنظور الإسرائيلى وهم لا يدرون، ويستبطنون كثيرًا من مقولات عدوهم وهم لا يعون! وسيطرت على الخطاب الإسلامى أوهامٌ خمسة - وربما أكثر لو دققنا البحث:

* خذ مثلاً ما كانت تشيعه بعض أقلام ورموز الظاهرة الإسلامية عن «إسرائيل الكبرى»، والتى كان موعد قيامها عام ١٩٩٧، وأنه ستقوم حرب فى تلك السنة تسيطر بها إسرائيل على ما تسميها حدودها التوراتية من النيل إلى الفرات - وهذا ما أعنيه بقولى رؤية الصراع من خلال المنظور فى إسرائيل.

يقول الدكتور المسيرى وهو يلخص عناصر الإجماع الصهيونى (المسلَّمات النهائية والعقد الاجتماعى الذى يستند إليه التجمع الصهيونى): «لقد تنازل معظم الصهاينة عن الشعارات القديمة، مثل جمع المنفيين، وإسرائيل الكبرى «حدوديًا»، أى إسرائيل الممتدة من النيل إلى الفرات. وبدأوا فى تبنى شعارات مثل «الدياسبورا الإلكترونية»، وإسرائيل العظمى «اقتصاديًا»، المهيمنة على المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج، فهذا هو عصر النظام العالمى الجديد وما بعد الحداثة، وقد أثبت

الصهاينة مقدرة غير عادية على التكيف مع المعطيات الدولية، وهذه سمة أساسية للدولة الوظيفية»[1].

* خذ مثلاً «وَهَمًا» آخر كثيراً ما يردده أستاذنا المسيرى، وهو يتعلق بتلك الأعداد التى تزعم إسرائيل أنها تقوم بتهجيرها، ومدى صدقها أو مدى معقوليتها وإمكانية تحققها بعد نضوب مصادر الطاقة البشرية للهجرة. فمنذ ما يقرب من عشرين عامًا يكتب يهودا باور: «لا توجد جماهير يهودية تدق بواباتنا، بل العكس.. فغالبية اليهود السوفييت تدق على بوابات أمريكا، أما يهود آسيا وأفريقيا فهم هنا فى إسرائيل أو فى فرنسا ولم تبقَ سوى بقايا صغيرة منهم، ولن يأتى يهود الغرب.. لا الآن، ولا فى المستقبل» (**جيروساليم بوست** ٤ فبراير ١٩٨٢ ـ نقلاً عن **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية** للدكتور المسيرى، ص٥١).

* خذ مثلاً «وَهَمًا» ثالثًا هو وَهَمُ الدولة الدينية (اليهودية)، وما كانت تروج له أقلام رموز الظاهرة الإسلامية من أن «دبابةً عليها التوراة يجب أن تواجهها دبابةٌ عليها القرآن»، وما درى من سطَّر هذه الصياغة البلاغية أن تلك «الدبابة» ليست عليها التوراة ولا حتى التلمود، بل هى دبابة علمانية حتى النخاع، اتخذت ديباجات يهودية لتجمع أكبر قدر من البشر (حتى وإن كانوا غير يهود مثل الفلاشاه الإثيوبيين، أو حتى ملاحدة مثل أغلب السوفيت). وحتى الآن لم يتفق أركان الدولة الصهيونية من الدينيين والعلمانيين على: من هو اليهودى؟ وهى إشكالية إسرائيلية لم تُحَلَّ حتى الآن.

* أما الوَهَمُ الرابع من الأوهام التى كان الخطاب الإسلامى يروِّج لها فهو وَهَم اليهودية أو الصهيونية العالمية، أو رأس المال اليهودى العالمى، أو سيطرة اليهود على وسائل الإعلام العالمية.

فتعبير الصهيونية العالمية هو تعبير عن التبعية الإدراكية، كما يقول أستاذنا

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، **الصهيونية (أو الصهيونيات المختلفة) بعد مائة عام**، القاهرة: **فلسطين المسلمة**، السنة السادسة عشرة، العدد الخامس، مايو ١٩٩٨، ص١٠.

المسيرى، فالصهيونية لا أثر لها فى الصين أو الهند أو أفريقيا (باستثناء جنوب أفريقيا)، ولا فى كل آسيا (باستثناء الجيب الاستيطانى فى فلسطين)، ولا فى أمريكا اللاتينية (إلا فى الجيب اليهودى فى الأرجنتين). أى أن الصهيونية - وهى إفراز لحركيات التاريخ الغربى، ولا يمكن فهمها إلا داخل هذا الإطار - توجد أساسًا فى العالم الغربى. ولذا كان من الضرورى أن نسميها «الصهيونية الغربية»، فهذه هى التسمية الوحيدة الدقيقة التى تستند إلى رؤية عميقة للواقع[1].

ويقول أيضًا: «فالصهيونية لم تكن فى يوم من الأيام «عالمية». فما يزيد على ٩٩٪ من أعضائها فى العالم الغربى - وربما يزيد على ٨٠٪ - من هؤلاء فى الولايات المتحدة، أى أنها ظاهرة غربية بالأساس مركزها الولايات المتحدة. وهذا أمر متوقع، فحوالى نصف يهود العالم يوجدون فى الولايات المتحدة، وما يزيد على ٩٥٪ من يهود العالم إما فى العالم الغربى أو فى بلاد استيطانية مرتبطة به (جنوب أفريقيا وأستراليا ونيوزيلندا). ورغم كل هذه الحقائق إلا أننا نستمر فى الحديث عن «الحركة الصهيونية العالمية»، و«المنظمة الصهيونية العالمية» لا «الحركة الصهيونية الغربية/ الأمريكية» مثلاً»[2].

* أما خامس هذه الأوهام وأعظمها على الإطلاق فهو الحديث المتواصل والمتكرر عن اليهود باعتبارهم كُلاً متكاملاً وكيانًا واحدًا، هو هو فى كل أنحاء العالم، بصرف النظر عن ظروف المكان والزمان والمتغيرات البيئية والاجتماعية.

فجاء الخطاب الفكرى الذى يطرحه أستاذنا المسيرى مبدِّدًا تلك الأوهامَ الخمسةَ عن الظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية، فتكلم عن الجماعات اليهودية وتواريخ الجماعات اليهودية، نافيًا مفهومى الوَحْدة اليهودية والجوهر اليهودى الكامن فى كل اليهود، فبدَّد بذلك وَهَمَ الوَحْدة اليهودية والشعب اليهودى.

يقول الدكتور المسيرى: «الوحدة اليهودية عبارة تفترض أن ثمة وَحْدةً تربط بين

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة**، تونس، منظمة التحرير الفلسطينية، الإعلام الموحد، ١٩٨٨، ص٩.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، **العالم من منظور غربى**، مرجع سابق، ص ١٨٤.

أعضاء الجماعات اليهودية كافة فى كل زمان ومكان، وأن هذه الوَحْدة تتمثل فى وحدة الهُوية والشخصية والسلوك، وفى أشكال مختلفة من التضامن، وهو تفسير الصهاينة الدينيين. أما اللادينيون فيرون أن مصدر الوحدة هو الجوهر اليهودى الكامن فى كل اليهود»[1].

لقد كان حديث د. المسيرى عن أزمة الصهيونية ودولتها[2] مساهمة فعَّالة فى كشف زيف تلك الدولة (الأفضل أن نسميها جيبًا استيطانيًا، فهى كذلك)، بل وعنصريتها، وجعل الطرف العربى الإسلامى يعرف الحجم الحقيقى لعدوه، فلا يراه ذلك العملاق الذى تصعب هزيمته أو تستحيل، وإنما تراه قزمًا يفر أمام حجر من كف صبى عرف رسالته فى الحياة.

كما ساهم حديث المسيرى الدائم عن أزمة الصهيونية ودولتها فى تقويض كثير من دعائم «التفكير التآمرى»، على شيوعه فى الخطاب الإسلامى القديم، وأخذت الظاهرة الصهيونية حجمها الطبيعى من حيث إنها جيب استيطانى (أو «حاملة طائرات»). ولقد زالت كل الجيوب الاستيطانية فى العالم إلا التى تم فيها إبادة الشعب الأصلى، ولن يكون عرب فلسطين ومسلموها هنوداً حمراً.

وإجمالاً، فإن خطاب المسيرى الإسلامى فيما يتعلق بالظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية، بما يتضمنه من تحليلات ورؤية ونماذج ومفاهيم، أجبر كثيراً من رموز الظاهرة الإسلامية على مراجعة خطابها والمسلَّمات والافتراضات التى كانت قائمة فى خلفيتها الذهنية. وأصبحت رؤية المسيرى للظاهرة الصهيونية هى التى تشكل أهم ملامح الخطاب الإسلامى الجديد، باعتباره عالمًا قضى أكثر من رُبع قرن يدرس الظاهرة ويجلو غوامضها، مما جعله جديراً بأن تتبنى الظاهرة الإسلامية مجمل رؤيته، وتسكّ خطابها الجديد بناءً على ما وصل إليه.

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى جديد**، القاهرة : دار الشروق، ١٩٩٩، ٢/ ١٨٤.

(٢) انظر حديث المسيرى عن أزمة الصهيونية فى : د. عبد الوهاب المسيرى، **مقدمة لدراسة تاريخ الصهيونية وحل المسألة الإسرائيلية**، مقال فى كتاب لعدة مؤلفين بعنوان: **صراع القرن . . الصراع العربى مع الصهيونية وإسرائيل عبر مائة عام**، الأردن: مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٩، ص٥٣.

لذا؛ فإنه يمكن أن نؤرخ مراحل تطور الخطاب الإسلامى فيما يخص الصهيونية واليهودية بقولنا: قبل المسيرى، وبعد المسيرى!

٣ـ العلمانية

العلمانية من أهم المصطلحات ذائعة الصيت فى الخطاب التحليلى الاجتماعى والسياسى والفلسفى الحديث فى الشرق والغرب. وهو يثير إشكالية؛ لأنه يشير إلى أكثر من مدلول، فله رؤية جزئية تذهب إلى وجوب فصل الدين عن الدولة، كما أن له رؤيةً شاملةً ذاتَ بُعد معرفى، تحاول تحديد علاقة الدين بكل مجالات الحياة، وتنكر وجوده فى أسوأ حال، أو تهمِّشه فى أحسنها.

ويرى الدكتور المسيرى أن فصل الدين عن الدولة عملية موجودة فى كل المجتمعات، ومن الممكن القبول بالفصل - أى علمنة المجال السياسى - إذا كانت المرجعية النهائية للمجتمع هى القيمة المطلقة (أخلاقية - إنسانية - دينية)، وليس صالحَ الدولة أو المصالحَ الاقتصادية.

ويرى الدكتور المسيرى أن علم الاجتماع الغربى لم يستطع تطوير نموذج شامل ومركب للمصطلح من منظور إنسانى عالمى مقارن. لذا فقد حاول الوصول إلى نموذج تفسيرى مركب وشامل للعلمانية من خلال طرح التعريفات المعجمية، ودراسة وصف المفكرين الغربيين لمعالم النموذج المتحقق فى المجتمعات العلمانية الغربية الحديثة، وكذلك دراسة المصطلحات التى استخدموها فى عملية الوصف، ثم تفكيكها وإعادة تركيبها، لإبراز وتوضيح أبعادها المعرفية والنموذج الكامن وراءها، حتى تظهر الوحدة الكامنة وراء تعددها، أى تعريفات العلمانية.

والنموذج التحليلى التفسيرى المركب الشامل الذى يقترحه الدكتور المسيرى يفرِّق بين نوعين من العلمانية، على جهة تحديد المصطلح، هما: العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة.

العلمانية الجزئية: هى رؤية جزئية للواقع (برجماتية - إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكامنة والنهائية والمعرفية، ومن ثَمَّ؛ لا تتسم بالشمول.

أما العلمانية الشاملة: فهى رؤية متماسكة الأبعاد، رؤية تضطلع بتفسير العالم ككُلٍّ، وتصلح لأن تكون فلسفة قائمة بذاتها، فهى فى حقيقتها رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفى كلى ونهائى، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات الميتافيزيقية بكل مجالات الحياة، فإما أن تنكر وجودها تمامًا فى أسوأ حال، أو تهمشها فى أحسنها، وترى العالم باعتباره ماديًا زمانيًا، كل ما فيه فى حالة حركة، ومن ثَمَّ؛ فهو نسبى. وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواسُّ والواقع المادى هما مصدر المعرفة)، وأخلاقية (المعرفة المادية هى المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية (التاريخ ينبع من مسار واحد، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية)[1].

٤ ـ تأكيد نسبية الفكر الغربى

اتسم اطلاع الدكتور المسيرى على الفكر الغربى بالعمق الشديد، فهو من أهم مَنْ تخصصوا من أبناء حضارتنا فى دراسة الفكر الغربى. وكان إسهامه الأساسى فى الوقوف على تلك الثغرة هو تأكيد نسبية الفكر الغربى. يقول الدكتور المسيرى: «إذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق؛ فيجب أن يستعيد نسبيتَه وتاريخيتَه وزمانيتَه، وإذا كان يشغل المركز، فيجب أن يصبح مرةً أخرى عنصرًا واحدًا ضمن عناصر أخرى تكوِّن عالمَ الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالميًا وعامًا؛ فيجب أن نبين خصوصيتَه ومحليتَه. أى أن الغرب يجب أن يصبح «غربيًا» مرةً أخرى لا عالميًا، وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمى المقارن، بحيث يصبح التشكيل الحضارى الغربى واحدًا، له خصوصيته وسماته، تمَامًا مثلما لكل التشكيلات الأخرى خصوصيتها وسماتها»[2].

ولقد انعكس هذا الأمر (تأكيد نسبية الفكر الغربى) فى تطوير الخطاب الإسلامى

---

(١) انظر كتاب الدكتور المسيرى: **العلمانية الشاملة: رؤية معرفية**، تحت الطبع. وكذلك مناظرته مع عزيز العظمة فى: **العلمانية تحت المجهر**، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، **مشروع الفكر الغربى: رؤية نقدية، الفكر الإسلامى**، نشرة غير دورية تصدر عن المعهد العالمى للفكر الإسلامى، العدد الخامس عشر، يوليه ١٩٩٤، ص٣٠.

الجديد، فلم يعد الغرب مطلقًا، بل استعاد نسبيته وتاريخيته. ومن الاطلاع العميق للمسيرى على الفكر الغربى، أدرك عمقَ الأزمة التى يعيشها العالم الغربى، ابتداءً من حربين كبيرتين شاركت فيهما معظم الدول الغربية (وإن سُميت زورًا حروبًا «عالمية»)، وانتهاءً بمشكلات الحضارة الغربية الكثيرة، مثل تآكل مؤسسة الأسرة، وانتشار الإيدز والمخدرات، وتزايد اغتراب الإنسان الغربى عن ذاته وعن بيئته، وبروز الفكر الغربى الاحتجاجى الذى بدأ يكتسب مزيدًا من المركزية والمصداقية.

لقد كانت رؤية الخطاب الإسلامى القديم للغرب اختزالية إلى أقصى حد، فغالبًا ما يكون المقصود بالغرب هو «التحالف الصليبى الصهيونى الاستعمارى»، كما تختزل العلاقة مع الغرب على المستوى السياسى المباشر. ولا تتضمن كتابات الحركة الإسلامية نقدًا علميًا رصينًا للأبعاد والخلفيات الفلسفية والمعرفية التى تقدمها للعلوم الاجتماعية، والتى تكمن خلف سياسات الغرب ومعطياته الحضارية وتوجهاته العدوانية. وإذا تضافر هذا مع المبالغة فى التقليل من شأن التفوق المادى للغرب، والتحقير من شأن هذا التفوق ومن تمكَّن منه من عالم اليوم - فإن الأمر يزداد سطحية فى التعامل مع الغرب[1].

فجاءت إضافة المسيرى فى تطوير الخطاب الإسلامى لتسد تلك الثغرة المعرفية والفلسفية، وقدمت نقدًا علميًا رصينًا للأبعاد والخلفيات المعرفية للحضارة الغربية، فكان خطابه أكثر تركيبًا وثراءً وإحاطةً بالظاهرة. ذلك أن عملية تحوُّل الغرب من مركز مطلق إلى كونه أحدَ التشكيلات الحضارية تجعل من المكمن بالنسبة لنا أن ننظر إليه دون قلق؛ إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره (كما يفعل دعاة التغريب)، أو رفضه بقَضِّه وقَضيضه (كما يفعل بعض الأصوليين - واللفظ للدكتور المسيرى). . «وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية، بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات».

* * *

(١) هشام جعفر، «العمل الإسلامى بين الطرح السياسى والطرح الحضارى»، ورقة منشورة فى دورية **قضايا دولية** (إسلام آباد)، ص١١.

كُتب فى مقدمة ملف خاص عن **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** لأستاذنا الدكتور المسيرى: «كلما عظم شأن الرجل وجب أن يُحاط الحديث عنه بالحذر، وكذلك كلما عظم شأن عمل فكرى، فما بالنا إذا كان الرجل هو الدكتور عبد الوهاب المسيرى؟!»[1].

بداية، هذه محاولة ثانية لرؤية نقدية لمعالم الخطاب الإسلامى الجديد كما قدمها أستاذنا المسيرى، والمحاولة الأولى قدمها أستاذنا الدكتور جمال الدين عطية[2] وهو من رواد الخطاب الإسلامى الجديد ومنظِّريه (وإن فضل هو أن يسميه «المعاصر» وليس «الجديد»)، وهو أحق من يتكلم عن الخطاب الإسلامى الجديد، بل إن مجلته **المسلم المعاصر**، التى أسسها سنة ١٩٧٤ مع ثُلَّة من رواد إصلاح الفكر الإسلامى، تجربة عملية لتجديد الخطاب الإسلامى، بل وتحريره من إسار وأعباء حقبة سابقة.

ولقد حاولت فى هذه الرؤية النقدية أن أتحرر ولو قليلاً من رؤية أستاذنا الدكتور جمال عطية، خاصةً وأنه ليس مجرد شاهد على تاريخ العمل الإسلامى، بل هو من صنَّاعه، فهو إذا شهد فقد حضر. أما كاتب هذه السطور فما يزال يتدرج فى سلم التلمذة ولم يغادره بعد.

بلور أستاذنا المسيرى أفكاره حول الخطاب الإسلامى الجديد فى بحثه المعنون **«معالم الخطاب الإسلامى الجديد: ورقةٌ أوَّلية»**[3]. وإن كان قد أقرأناها، نحن تلامذتَه ومحبيه، قبلها بفترة ليست بالقصيرة، وهكذا يفعل دائمًا قبل أن ينشر أفكاره على نطاق واسع يناقشها مع رواد صالونه الفكرى الذى يعقده بمنزله، ودائمًا ما يختبر أثر أفكاره فيمن حوله من تلاميذ وأصدقاء.

(١) عمرو عبد الكريم، مقدمة ملف العدد (اليهود واليهودية والصهيونية) مجلة **حصاد الفكر**، تصدر عن مركز الإعلام العربى، العدد ١٠٩، مايو ٢٠٠٠.

(٢) د. جمال الدين عطية، «صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامى المعاصر: هوامش وإضافات على «معالم الخطاب الإسلامى الجديد» للدكتور عبد الوهاب المسيرى»، مجلة **المسلم المعاصر**، السنة الثانية والعشرون، العدد ٨٧، فبراير-أبريل ١٩٩٨، ص١٩٩.

(٣) د. عبد الوهاب المسيرى، «معالم الخطاب الإسلامى الجديد: ورقة أولية»، مجلة **المسلم المعاصر**، السنة الثانية والعشرون، العدد ٨٦، ١٩٩٨، ص٤٩.

وللباحث جملة ملاحظات جوهرية على معالم الخطاب الإسلامى كما يطرحه الدكتور المسيرى، وهى كالتالى :

الملاحظة الأولى :

أحسب أن مجمل إنتاج أستاذنا المسيرى الفكرى لم يؤسِّس للخطاب الإسلامى الجديد بقدر ما قوَّض الخطاب العلمانى الغربى وأسسه الفلسفية والمعرفية، وأحسب أن هذا الجهد لم يُدان المسيرى فيه أحدٌ، فكثيراً ما كان نقد الظاهرة الإسلامية للخطاب الغربى دونَ مستوى فهم وإدراك إشكاليات ذلك الخطاب. بل وفى كثير من الأحيان كان النقد الإسلامى، المفتقر للتكوين المعرفى المتخصص فى أُسس ومسلَّمات ومفاهيم الخطاب الغربى، يؤدى إلى دعم ذلك الخطاب وتقويته! فكان المسيرى بحق هو «غَزالىَّ» العصر الذى كتب **مقاصد الفلاسفة** قبل أن يكتب **تهافت الفلاسفة**.

الملاحظة الثانية :

إن تقسيم الدكتور المسيرى للخطاب الإسلامى إلى قديم وجديد تقسيم ليس مسلَّمًا، فالقديم كان جديدَ زمانه، وما قَدُم إلا لأنه لم يدرك عمق التغير، فأصبح لا يلبى مطالب عصره فتجاوزه الزمن. وأحسب أن معيار التقسيم هذا هو «تلبية مطالب العصر وإجاباته»، وربما كان ذلك أكثر تفسيرية (أى ذا مقدرة تفسيرية عالية) بتعبير أستاذنا المسيرى. فتنحية عنصر الزمن (قديم/ جديد) مهم فى تناول الخطاب الإسلامى، واعتبار المتغير المستقل يتمثل فى قدرة ذلك الخطاب على تقديم إجابات تتواصل مع المستوى الفكرى الذى بلغته الشعوب والمجتمعات. ولعل ذلك الأمر هو القادر على إخراجنا من نسبية عنصر الزمن «القديم والجديد». ومن أمثلة ذلك أنه ربما كان تراثنا الأصولى فى مراحل ازدهار الحضارة الإسلامية أكثر تواصلاً مع عصرنا من تراث مراحل التقليد، وإن كانت أقرب زمنًا إلى عصرنا الحاضر.

الملاحظة الثالثة :

لقد قامت ورقة الدكتور المسيرى على اعتبار واحد للتفرقة بين الخطابين القديم

والجديد. يقول الدكتور المسيرى: «ولنبدأ محاولة التمييز من نقطة محورية، أى موقف كُلٍّ من الخطاب الإسلامى القديم والجديد من الحضارة الغربية، فهذا الموقف هو الذى حدَّد كثيرًا من ملامحهما وتوجههما وأطروحاتهما».

وهنا يبدو أن الدكتور المسيرى اتخذ عنصرًا واحدًا من عناصر التفرقة بين الخطابين القديم والجديد، وأعطاه مكانة محورية. والاعتراض هنا ليس على أنه مجرد عنصر واحد، وإن كان هذا محضَ اختزال) ولكن الاعتراض على أنه غير دالٍّ. فعناصر تطور أى خطاب هى داخلية بالأساس ومن ذات أرضيته، وليس لاعتبار خارجى، ولكن هذا العنصر (الحضارة الغربية) هو ما يجيد أستاذنا المسيرى الحديث فيه وعنه، فالمسألة إذن مسألة إدراك وقدرة.

ويبدو أن تفسير الدكتور المسيرى للحالة الإسلامية (صحوة - تيار - حركة) دائمًا خارجى، لا ينبع من قلب الظاهرة ذاتها. ففى مقالته «الصحوة الإسلامية لم تهبط علينا من السماء» (جريدة الأحرار ٤/ ١/ ١٩٩٥) يرد أستاذنا الصحوة الإسلامية إلى إخفاق كُلٍّ من المشروعين الليبرالى والاشتراكى. يقول بعد ذكر معالم هذا الإخفاق: «.. كل هذا أدى إلى أن تبحث الجماهير عن مخرج لهذا المأزق الاقتصادى السياسى والحضارى.. وهنا طرح الإسلام نفسه باعتباره الحلَّ».

إن علاقة السببية هنا ليست مباشرة، فهذه الرؤية تستبطن انقطاع التفاف الناس حول الظاهرة الإسلامية، وعدم رؤية تلك الظاهرة لا عدم وجودها، وكما يقول المناطقة: «إن عدم العلم بالشىء لا يستلزم عدمَه»، أو بعبارة أخرى: «إن إخفاق المشروعين الليبرالى والاشتراكى هو سبب كاشف للظاهرة، وليس منشئًا لها. فلقد خففت هزيمة يونيه ١٩٦٧ من وطأة النظام الناصرى على الجماهير، فرفع يده قليلاً ليعبِّر الشعب عن مكنونه وجوهره.. فكان الحلُّ الإسلامى».

والإنسان - كما علَّمنا أستاذنا المسيرى - لا يدرك الواقع كما هو، بل يدركه من خلال نموذج يَضمُّ ويستبعد، يضم بعض العناصر باعتبارها مركزية (نقطة محورية، كما يقول أستاذنا عن موقف الخطابين القديم والجديد من الحضارة الغربية)، ويستبعد بعض العناصر باعتبارها غير دالة. يقول أستاذنا المسيرى: «حينما يقوم

العقل بأية عملية إدراكية مهما كانت بساطتها يظل فاعلاً وفعالاً؛ إذ يُجرى عملية تجريدية تفكيكية تتضمن استبعاد بعض العناصر وإبقاء البعض الآخر، ثم يقوم بترتيب ما تم إبقاؤه من معطيات، فيبرز بعضها باعتباره مركزيًا، ويهمّش البعض الآخر باعتباره ثانويًا، بحيث تصبح العلاقات بين المعطيات التى أدركها العقل تشاكل - ولا تتطابق بالضرورة مع، ما يتصوره الإنسان العلاقات الجوهرية فى الواقع. وعملية الإبقاء والاستبعاد هذه، ثم الترتيب والتنظيم، لا تتم بشكل عشوائى وآلى وطبيعى مادى تلقائى، وإنما على أساس مجموعة من المسلّمات النهائية التى استبطنها المدرك، بحيث أصبحت تشكل الإطار لكل العمليات الإدراكية الواعية وغير الواعية. وهذا ما نسميه النموذج المعرفى، أو الإطار الكلى، أو الرؤية التامة، أو رؤية الكون... إلخ. وبعد أن يصوغ العقل النموذج المعرفى فإنه يقوم باختباره، بالعودة إلى الواقع»[1].

إن الإدراك هو فى جوهره: عملية صياغة نماذج تفسيرية يتصور الإنسان أنها تشاكل الواقع. وقد تكون النماذج مركبة، وقد تكون بسيطة اختزالية.

وفى الحقيقة، فإن جوهر نقاط الخلاف بين الخطابين القديم والجديد ليس فقط الموقف من الحضارة الغربية، بل من جملة أمور أهمها القول فى الاجتهاد والتجديد فى قضايا العمل السياسى، والموقف من المرأة ومشاركتها فى العمل العام والسياسى، ومنهاج الإصلاح والتغيير، والشورى والديمقراطية. والحقيقة أن أستاذنا المسيرى - الذى علّم جيلاً من الباحثين (خاصةً الشباب) عدم الوقوع فى أسر الثنائيات الصلبة وهُوّة الاختزال - يبنى معالم الخطاب الإسلامى الجديد على ثنائية صُلبة (قديم - جديد)، وعلى الاختزال (الموقف من الحضارة الغربية).

* * *

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، **الجمعيات السرية فى العالم: البروتوكولات، الماسونية، البهائية**، القاهرة: **كتاب الهلال**، العدد ٥١٥، نوفمبر ١٩٩٣، ص ٩.

الخاتمة

إن نجاح الخطاب الإسلامى الجديد مرهون بعناصر أساسية هى :

* مدى ارتباطه بأصول الإسلام : فهمًا، وإيمانًا، وسلوكًا .

* ثم فى قدرته على الوفاء بحاجات مجتمعه ومطالب عصره، خصوصًا فى حل القضايا الإشكالية الشاملة، مثل المرأة والأقليات والفنون والحريات ورؤية الآخر المختلف .

* ثم مدى تأثيره فى المسلمين - نُخَبًا وجماهير - ومدى التفاف المسلمين حوله، واقتناعهم به إخلاصًا وكفاية .

* ثم بمدى تجاوبه مع الآخرين من حوله، وتجاوب الآخرين معه .

*

الخطابُ الإسلاميُ والغرب .. من الحِيَاد إلى التَّحدُّد

على مبروك*

لم يبارح «الغرب» موقعه الرئيسى فى بؤرة الخطاب العربى، وحتى على هامشه، ابتداءً من اللحظة التى انبثق فيها هذا الغرب، انبثاقًا مباغتًا وفجائيًا، عند البداية الباكرة للقرن التاسع عشر. أما أن الانبثاق كان مباغتًا وفجائيًا، فلأن آخر المجابهات العاصفة بين الغرب والإسلام (والعرب فى قلبه) كانت قد انتهت، قبل ثلاثة قرون، إلى وضع بدا وكأن الإسلام قد استنام فيه إلى ما تصوره تعادلاً أو توازنًا مع خصمه الرابض فى الشمال؛ الأمر الذى راح يتبدَّى فى حياده، وحتى لا مبالاته، تجاه ما بدا خصمًا عجوزًا شائخًا يفتقر لما يبرر الالتفات إليه أو الانشغال به.

فإذ يبدأ النصف الثانى من القرن الخامس عشر وقد أصبحت القسطنطينية (فى العام ١٤٥٣) حاضرةَ الإسلام وعاصمةَ السلطنة التى تحكم باسمه على أبواب أوربا، وبعد أن كان الإسلام قد توسع على نحو هائل، فى جنوب أوربا وشرقها، وتوغل فى سُهوبها الوسطى، حتى لقد راحت طلائعه تدق أبواب ڤيينا - فإن الإسلام سيفقد عند نهاية القرن (وبالتحديد فى العام ١٤٩٢) الموطئَ الذى كان له فى شبه الجزيرة الأيبيرية، أو الأندلس التى كان لها أن تتحول، منذئذ، إلى فردوس مفقود لا يتوقف الحنين إليه للآن. فبدا وكأن ثمة تعادلاً وتوازنًا بينَ ما كان يحرزه

---

* أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

الإسلام من مكاسب على الأضلاع الأوربية فى الجنوب والشرق، وحتى الوسط، وبين مكاسب أوربا فى أقصى الغرب، حيث الأندلس، وهو ما استنام إليه الإسلام واستراح، فيما أكملت أوربا اندفاعتها نحو الغرب (سعيًا وراء حلمها القديم، الهند)، فراحت تكتشف عوالمَ، وتبيد شعوبًا، وتستعبد أجناسًا[1]. وهكذا انصرم القرن، وثمة «انكفاءٌ» فى جانب، و«اندفاعٌ» على الجانب الآخر.

فقد كان الإسلام، ومنذ بضعة قرون، يمضى إلى ثبات وركود. ولم يكن بمقدور «القوة المجردة» التى وفرها له آل عثمان، فى تلك الفترة من القرن الخامس عشر، أن تفلح فى إخراجه من ركوده وعثرته. إذ أن الإسلام، آنذاك، لم يكن فى حاجة فحسب إلى تلك التى لم يملك العثمانيون سواها، وأعنى «القوة». . بقدر ما كانت حاجته ماسة إلى إعادة ضخ الدماء فى شرايين حضارته الشاحبة التى كان «ابن خلدون» قد شرع فى نعيها، قبل ما يربو على القرن، فى شهادته - أو «مقدمته» - الأسيانة التى راح يَرثى فيها «ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا فى منتصف هذه المائة الثامنة[2] من الطاعون الجارف، الذى تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرَمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلَّص من ظلالها، وفلَّ من حَدِّها، وأوهن من سَلطَانها، وتداعت إلى التلاشى والاضمحلال أحوالُها، وانتقص عمرانُ الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودَرَست السُّبُل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدَّل الساكن. وكأنى بالمشرق قد نزل به مثلُ ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادَى لسانُ الكون فى العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة! والله وارث الأرض ومن عليها»[3].

وإذا كانت عبارة ابن خلدون الأخيرة - والتى يصر على إنهاء العديد من فقرات «مقدمته» بها - إنما تكرس خطابه الرِّثائى لحضارة الإسلام؛ فإن «آل عثمان» الذين

---

(١) ولعل مفهوم «الغرب» سوف يكتسب دلالته من هذه الاندفاعة غربًا.

(٢) وهى تقابل بالضبط منتصف المائة الرابعة عشرة أو القرن الرابع عشر من الميلاد.

(٣) ابن خلدون: **المقدمة**، نشرة على عبد الواحد وافى (دار نهضة مصر، القاهرة، دون تاريخ، ١/ ٣٢٥، ٣٢٦).

كانوا قد بدأوا بالفعل فى أداء دورهم التاريخى - والذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القَنْص والاحتياز، ودونما سند من حضارة أخرى أو تراث - لم يكن بمقدورهم فعل شىء فى مواجهة هذا الذى نزل بالإسلام (مشرقًا ومغربًا) من الخمول والانقباض. ولهذا؛ فإن كل ما يمكن قوله عن حال العالم الإسلامى تحت السيطرة العثمانية هو أن شيئًا لا يحدث البتة! حقًا إن ثمة زمانًا يمر، ولكن لا تاريخ هناك، بل جمود وموت. إذ التاريخ ليس مجرد دورة الزمن فى فضاء آسن، بل هو الفاعلية الخلاقة للبشر فى واقع ما. وهنا لم تكن ثمة فاعلية - ناهيك عن أن تكون خلاقة بالطبع؟ إذ اتجه العثمانيون يستنزفون موارد العالم الإسلامى، ويكدِّسون ثرواته فى عاصمة السلطنة، دون أدنى قدر من الالتفات إلى تنمية قدراته الذاتية على نحو يسمح له بأداء كفء فى مواجهة خصمه الرابض وراء البحر. والمؤسف أن «القوة» التى عوَّل العثمانيون عليها سرعان ما تآكلت وانقرضت، حيث إن القوة - وهذا بعضٌ من درس «ابن خلدون» وحكمته - تستحيل إلى نقيضها إذا كانت، بمجردها، أساسَ العَمران وأصلَه. وهكذا وجد الإسلام نفسه راكدًا، شحبت حضارته، وتآكلت قوته.

وأما على جانب البحر الآخر، فإنها كانت حقًا ثلاثةَ قرون من الاندفاع والتوسع. فقد أدارت أوربا ظهرها للإسلام كليًا، وراحت تفر من ضغطه العثمانى عليها من الشرق مُيمِّمةً شطر الغرب، الذى انطلقت نحوه فى اندفاعة عاتية، اضطر معها الإسلام أن يُخليَ لها مواقعه الغربية فى الأندلس. ولقد راحت تجاوز باندفاعاتها حدود الأَرض، فألقت بنفسها إلى البحر المحيط وراحت تتوغل فيه ساعية وراء «الهند»، تلك الدُّرَّة المتلألئة والزاخرة بكل ما كان يجعلها محطَّ خيال أوربى جامح[1]، وموضوعًا لرغبة فى الاستحواذ لا ينطفئ لهيبها أبدًا، الهند التى كانت أحلام الأوربيين فى بلوغها عبر ديار الإسلام قد تكسرت، ثم أحيت «كُروية الأرض» آمالهم فى إمكان بلوغها عبر الإبحار غربًا. وحين اصطدم المبحرون غربًا ببشائر الأرض الجديدة، وكانت مجموعة جزر فى الكاريبى، فإنهم حسبوها

(١) ولعل الهند لم تكن محطَّ خيال فحسب، بقدر ما كانت موضوعًا انجذبت نحوه «أوربا» كحيوان تجذبه نحو فريسته رائحتها، وبالطبع فإن رائحة «التوابل» هى ما كانت تجذبه!

مجموعة من الجزر على أبواب الهند، فجاءت تسميتها «جزر الهند الغربية». وسيقتضى الأمر بعض الوقت ليدرك المبحرون غربًا، ومع «أميريجو فيسبوتشى» تحديدًا، أنهم قد حققوا لأوربا فرصة اجتياز أحد أهم وأعظم الكشوف التى أحرزها الإنسان على الأرض، بعد اكتشافه للزراعة، فيما يرى الكثيرون عن حق. وهنا؛ فإن أوربا ستنجز الإدماج الذى ستنطلق منه إلى تحقيق تفوقها مع نهاية القرن الخامس عشر؛ وأعنى ما أسماه «إنريك داسل» إدماج الهند/ أمريكا الذى سيمنح أوربا تفوقًا دائمًا على عالم الإسلام. حيث وفرت الكشوف الجديدة للقارة القديمة العجوز فرصة تجديد شبابها من خلال اجتياز الفوائض الرأسمالية الضخمة، بل وحتى الفوائض المعرفية والثقافية[1]، التى تمكنت بوساطتها من صنع حداثتها (علمًا وتصنيعًا وليبراليةً).

وبالطبع؛ فإن هذه القرون الثلاثة من «الانكفاء» فى جانب، و«الاندفاع» فى جانب آخر، كانت كافية - وزيادة - لأن يتمخض عنها كل ما جرى. ولقد كان أهم ما جرى أن الإسلام قد أخذته المفاجأة تمامًا، حين صحا من ركوده وانكفائه، وأمامه فى المواجهة غرب آخر، مغاير وغريب عن ذلك الذى كان قد تركه، قبل ثلاثة قرون، وغادر الساحة وانكفأ. ولسوء الحظ فإنه بدا وكأن الإسلام لا يدرى ما يفعل فى مواجهة ذلك الخصم العاتى الذى جاء يدق الأبواب ويجتاز الأسوار والحدود، ويزيل الموانع والسدود. ولعل قراءةً للنص/ الوثيقة (وأعنى نص «الجبرتى») الذى يسجل وقائع هذا اللقاء/ المفاجأة، إنما تكشف عن «نخبة» حائرة، وعن «عامة» هائمة. إذ يسجل «الجبرتى» أن «العلماء كانت تجتمع بالأزهر كل يوم، ويقرأون البخارى وغيره من الدعوات، وكذلك مشايخ فقراء الأحمدية والرفاعية والبراهمة

---

(١) إن قراءة لـ «هيجل»، وهو أحد المنتجين الكبار لخطاب الهيمنة الغربى، تكشف عن مدى النهب الذى مارسته أوربا لكل معارف العالم وثقافاته، وذلك حيث راح هيجل (كمثال بالطبع) يستوعب كافة الأفكار والمعارف التى تحصَّل عليها الرحَّالة والمبشرون من العالمين (القديم والجديد)، وراح يدمجها فى سياق نسق كلى يتغيًا لا مجرد تكريس، بل تأبيد، هيمنة الغرب على التاريخ باعتباره غايتَه ومنتهاه. والملاَحظ أن خطاب الهيمنة هنا، إنما يؤسس نفسه فى صميم عالم الروح ذاته، وليس فى واقع الممارسة فقط. انظر: هيجل: **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، جـ١ (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر)، وهو بأسره مجرد بسط لهذا الخطاب.

والقادرية والسعدية، وغيرهم من الطوائف، ويعملون لهم مجالس بالأزهر، وكذلك أطفال المكاتب، ويذكرون الاسم «اللطيف» وغيره من الأسماء»، وأن «العامة والغوغاء من الرعية وأخلاط الناس كانت تَضجُّ بالصياح ورفع الأصوات بقولهم: «يا رب. . ويا لطيف ويا رجال الله» ونحو ذلك، وكأنهم يقاتلون ويحاربون بصياحهم وجلبتهم!»، فبدا وكأن الأمة لم تعرف (عامةً ونخبةً) إلا الصياح ورفع الأصوات، وقراءة البخارى وغيره من الدعوات. وهنا تبلور الإدراك بأن التوازن اختل والتعادل انكسر. ولهذا، ورغم أن هذا اللقاء/ المفاجأة قد انتهى إلى تراجع الغرب وانحسار مده (ولو مؤقتًا) عن ديار الإسلام؛ فإن أحدًا في هذه الديار لم يستطع أن يقنع نفسه بانتصارات ومكاسب تجعله يعاود الركود والانكفاء من جديد، بل إن الجميع راحوا يندفعون عبر البحر، ماضين في إثر الغرب يستدعونه ويستنسخونه. فبدا وكأن شيئًا فقط هو الذى تراجع من الغرب وغادر، وأن شيئًا منه بقى واستقر. وهنا؛ فإنه إذا كان الغرب «جيشًا وأسطولاً» هو ما تراجع وانسحب، فإنه سيبقى «هاجسًا ونموذجًا». وهكذا؛ فإنه إذا كانت «أوربا» قد انهمكت، لحقبة ممتدة، في تطوير خطاب «انحطاطى» عن اللاأوربيين كى يستريح ضميرها من عمليات سحقهم واستبعادهم، وحتى إبادتهم، فإنه بدا وكأن هؤلاء الذين راحت تكرس الخطاب عن انحطاطهم ودونيتهم، لم يعرفوا إلا أن راحوا يبلورون خطابًا يتسامون فيه بهذه الـ«أوربا» إلى حدود «النموذج» الواجب التأسى!

«سلامٌ عليك مرضعةَ الحكمة، ورببيةَ الرخاء والنعمة، ومُحْيِيةَ المدنية، ومُعلِّمةَ العالم. . كنت لَلناهضين من الناس خيرَ مثال. هنا (أى في أوربا - باريس بالذات) كان أول ما سطع نور الله على الأرض. هنا كان مهبط رسالة جديدة كرسالة أحمد. هنا ظهر الله يومًا ظهورًا أجلى من ظهوره على جبل سيناء»[1].

وهكذا تحولت أوربا، في خطاب النهضة العربى مثلاً، من حدث تاريخى إلى نموذج، ومن نموذج إلى مجلىً إلهىٍّ. وبالطبع؛ فإن «النموذج» لا يمكن أن يكون،

(١) نقلاً عن: رئيف خوى، **الفكر العربى الحديث** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣، ص٢٤٤، ٢٦٦).

بسبب طابعه، لحظة يبدأ منها الوعى مسيرته، متمثلاً ومستوعبًا ومتجاوزًا لها إلى صور وجود جديدة، رغم كل ما تنطوى عليه من التميُّز والتفرد، بل واقعًا نهائيًا مكتملاً لا يملك الوعى إلا العودة إليه تقليدًا واجترارًا، واحتفاظًا به فى اكتماله المطلق عصيًا على التجاوز والاندماج فى أشكال وجود أرقى. ذلك أنه يبدو أن النموذج، أىَّ نموذج، لا يمكن أن يكون، وخصوصًا حين يحقق مفارقته وتعاليه - موضوعًا لموقف «معرفى»، بل لموقف «نفسى» بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعى - وبلغة التحليل النفسى - نوعًا من «التثبيت» عنه، وهو ما يجعله (أعنى النموذج) يُفلت من هيمنة الوعى، بل ويفرض عليه - وربما على «اللاوعى»، بمعناه المعرفى لا النفسى بالطبع - سَطْوةً لا مهرب منها. إذ المعرفة الحقة هى، فى جوهرها، فعل جدلى يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوزه فى آن. وبالطبع؛ فإن «النموذج» لا يمكن أن يكون موضوعًا لمثل هذا الضرب من المعرفة، بل لضرب من المعرفة الاجترارية التى تقصد لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى ضرب من التماهى معه تُلغى فيه ذاتها كفعل خلاَّق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوى الطاغى لموضوعها، وبما يعنى هيمنته عليها بالطبع.

ومن هنا بالذات ابتدأ ذلك التاريخ الطويل، والذى لم يتوقف للآن، من السعى إلى التماهى مع الغرب - النموذج والتوحد معه، وذلك بدلاً من معرفته وفهمه. وعلى مدى هذا التاريخ، فإن دعاة التماهى لم يعرفوا سبيلاً لتجاوز كل ما قيل عن جمود مجتمعاتهم وتخلفها، إلا استنساخ الغرب، سيرًا على درب خطواته، وتفكيرًا بنفس مفاهيمه ومقولاته. وإذ انطوى ذلك على الإقرار الضمنى بأن التباين بين الغرب وغيره ليس تباينًا بين مسار وآخر، بقدر ما هو تباينٌ، على نفس المسار، بين لحظة أرقى وأخرى أدنى - فإن إمكانية اللحاق بالغرب كانت، عند هؤلاء، أمرًا مقضيًا به، حيث الأمر يحتاج فقط إلى مجرد تكْرار نفس المراحل التى قطعها، وبالطبع مع إمكان القفز على بعضها، فيما بدا ممكنًا للعديد من الماركسيين التقليديين بالذات.

وبالرغم من أن الخطاب العربى الحديث، الذى تبلور ضمن هذا السياق من السعى إلى «نَمْذَجة» الغرب وتكراره، قد طوى بين جناحيه تيارات شتى وأقنعةً

عدة (ليبرالية وإسلامية وقومية . . إلخ)، فإنه يبدو أن تعدُّد التيارات والأقنعة لم يَحُلْ دون انبنائها جميعًا حسب هذه الآلية فى التعاطى مع الغرب . ولهذا؛ فإنه لم يكن ثمة فارق بين الطهطاوى (الليبرالى) وبين الأستاذ الإمام (الإصلاحى الإسلامى) من حيث إن كليهما : «لم يكن يرى من حوله إلا النور الساطع (لأوربا ـ النموذج بالطبع)، الذى يُعشى الأبصار، ولم يكن يسمع سوى الإيقاع المتحضر المدوى الذى يغطى على كل الإيقاعات الأخرى»[1] . وحتى حين كان هناك من لا يرى نفس النور، ولا يسمع نفس الإيقاع ـ وأعنى «الشيوخ الجزائريين الذين كانوا، من مواقعهم فى قراهم البسيطة، لا يرون إلا ألسنة النيران المندلعة، ولا يسمعون سوى قعقعة القنابل، وبحيث تورد إحدى كتب التاريخ أنه قيل لأحد هؤلاء الشيوخ إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية فى ربوع الجزائر، فجاء ردُّه جافًا ومقضبًا ودالاً، إذ قال : «ولِمَ أحضروا كل هذا البارود إذن؟!»[2] ـ فإن ثمة من راح لا يرى إلا النور، حتى لقد اندفع يغفر لأوربا كل ما ارتكبت من خطايا فى عصور الظلام . فهذا «محمد كُرد على» فى كتاب عن **غرائب الغرب** يخاطب أوربا : «أنت إن خجلت من ذكرى الحروب الصليبية، وديوان التفتيش الدينى . . وغير ذلك مَن الأعمال البربرية فى عصور الظُّلمة (ومع السكوت بالطبع عن مثلها فى «عصر النور»!)، فإن سُكَّانك يفاخرون، وحقَّ لهم الفخر، بأنهم أحفاد ثورة سنة ١٧٩٨م، قاموا من الأعمال المشكورة فى عصور النور بما يُنسى الماضى إلا أقلَّه . إن الحسنات يُذهبن السيئات!»[3] . بل إن ثمة من راح يتماهى شخصيًا مع هذه الـ «أوربا» التى تغذى فى صباه لحمُه ودمُه من مبادئها، حتى أصبح يُحرِّم على نفسه رشقَها ولو بوردة![4] وهكذا تبدَّت المفارقة زاعقة بين ذلك الذى راح يُحرِّم على نفسه رشقه لأوربا ولو بوردة، وبين أوربا التى كانت ترشق إخوانه بالبارود والقنابل!

---

(١) عبد الوهاب المسيرى : «معالم الخطاب الإسلامى الجديد»، ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٢ .

(٣) رئيف خوى : **الفكر العربى الحديث**، سبق ذكره، ص٢٦٧ .

(٤) المصدر السابق، ص٢٤٥ .

وإذا كان يبدو هكذا أن الغرب قد تكرس مصدراً للنور وإيقاع الحضارة، ولم يعد أمام الجميع إلا أن يستنيروا بنوره وينصتوا لإيقاعه، فإنه لم يكن غريبًا أن: «أصبحت المنظومة الإسلامية جزءًا من المنظومة العامة التى سادت العالم الثالث منذ بداية القرن الحالى، حين كان الجميع يبذلون قصارى جهدهم للحاق بالغرب والتنافس معه على أرضيته. وقد نادى الليبراليون فى بلادنا بتبنى المنظومة الغربية الحداثية بحُلوها ومُرِّها. وتمرد الماركسيون قليلاً وطرحوا إمكانية أن ندخل الحداثة الغربية من خَلال بوابات الماركسية والدفاع عن مُثُل العدالة الاجتماعية. أما الإسلاميون فقد تصوروا إمكانية تبنى منظومة الحداثة الغربية ومزجها بالإسلام. ولكن الجميع، رغم اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم، قد حوّل الغرب إلى المرجعية الشاملة الصامتة»[1]. وهكذا؛ فإن الخطاب الإسلامى، هو كسائر الخطابات أو الأقنعة الأخرى التى تزخر بها ساحة الخطاب العربى الحديث، إنما يتعيَّن بالغرب ويتحد به، وإلى حد أنه حين أمكن التمييز بين خطاب إسلامى قديم وآخر جديد فإن «محاولة التمييز بينهما كانت تبدأ من نقطة محورية هى موقف الخطاب الإسلامى القديم والجديد من الحضارة الغربية، فهذا الموقف هو الذى حدَّد كثيرًا من ملامحهما وتوجهاتهما وأطروحاتهما»[2]. فإذا كانت «القضية بالنسبة لكثير من حملة الخطاب القديم هى كيفية التصالح مع الحداثة الغربية واللحاق بها والتكيف معها، وكيفية المزاوجة بين الإسلام والحداثة، وكان ذلك هو جوهر مشروع محمد عبده الذى ساد حتى منتصف الستينيات من هذا القرن (العشرين)» ـ فإن «حَمَلَة الخطاب الإسلامى الجديد لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، ولذا نجد أن خطابهم ينبع من نقد جذْرى لها»[3]. وهكذا؛ فإن التباين بين لحظتين فى الخطاب الإسلامى (قديمة وجَديدة) إنما يرتبط بالتباين بين لحظتين فى مسار تطور الغرب، فإنه «حين احتك المصلحون الإسلاميون الأولون بهذه الحضارة (الغربية)، لم يكونوا قد احتكوا بحضارة علمانية بالمعنى الشامل. ولم تكن الحلقات الأخيرة

---

(١) عبد الوهاب المسيرى: «معالم الخطاب الإسلامى الجديد»، ص ١٧٢، ١٧٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٦٧.
(٣) المصدر السابق، ص ١٧٢، ١٧٣.

من متتالية العلمانية الشاملة قد تحققت بعد، أى أن كثيراً من الظواهر السلبية التى نلاحظها بأنفسنا ونقرأ عنها فى كتبهم وصحفهم ومجلاتهم، والتى أصبحت نمطًا ثابتًا وظاهرة محددة ـ كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهرَ دالَّةً، ومن ثَمَّ؛ كان من السهل تهميشها»، وأما حين جاء الإسلاميون الجدد، عند منتصف الستينيات؛ «فإن الحضارة الغربية كانت قد دخلت مرحلة الأزمة، وأدرك كثير من مفكريها أبعاد الأزمة والطريق المسدود الذى دخلته منظومة الحداثة الغربية»[1].

وبالرغم من أن ثمة تباينًا، هكذا، بين خطابين (قديم وجديد)، فإنه يبدو وكأنه عند السطح فقط، إذ الحق أن ثمة ما يوحِّد بين الخطابين، فى العمق، على صعيد الآلية المنتجة لكل منهما، وهى آلية التحدد بالغرب الذى كانت صورته التى تعرَّف عليها الواحد منهما هى ما يحدد صورة الخطاب نفسه، وهو ما يعنى أن الخطابين يتوحدان بنيويًا، فى العمق، حيث يتحددان كلاهما تحددًا خارجيًا، لا باطنيًا ذاتيًا. ولكن فى حين يتحدد أحدهما بالغرب إيجابًا (أعنى الخطاب القديم)، فإن الآخر (وأعنى الجديد) يتحدد به سلبًا. إذ الحق أن قراءةً لمعالم الخطاب الإسلامى الجديد إنما تكشف عن أنها تتبلور عبر ضرب من التحدد السالب بالغرب، أو حتى بالخطاب الإسلامى القديم أحيانًا، وبحيث يلوح الخطاب الجديد، غالبًا، باعتباره «ليس كذا»؛ فهو تارة ليس خطابًا اعتذاريًا، أو توفيقيًا تراكميًا، أو تقبليًا، كالخطاب الإسلامى القديم. كما أنه ليس مركزيًا إمبرياليًا، أو عقلانيًا، أو تقدميًا، أو تاريخانيًا، أو انفصاليًا، أو نسبيًا، أو صراعيًا تنافسيًا، أو استهلاكيًا، على طريقة خطاب الحداثة الغربى.

وإذا كان الخطاب ليس ذلك كلَّه، فإنه أيضًا ليس نفسَه! إذ الحق أن إجابة على سؤال: «ما الخطاب الإسلامى الجديد؟» بأنه ليس كذا، لا يمكن أن تكون إجابة تقول شيئًا عنه، تمامًا كما أن إجابة عن السؤال: «ما النبات؟» بأنه ليس الحيوان، لا يمكن أن تقدم للمرء أية معرفة حقة بالنبات. فبدا وكأن التحدُّد السلبى للخطاب إنما يئول به إلى نوع من الهُوية السلبية التى يكون فيها الخطاب ليس غيرَه، وليس نفسه

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٩.

أيضًا، وضمن هذا السياق فإنه لا يكون شيئًا على الإطلاق، ويكون أيضًا كلَّ شيء على الإطلاق.

وهكذا؛ فإن الخطاب الإسلامى ليس «الماركسية» كشكل من أشكال نقد الحداثة، الذى نبعت منه مدرسة فرانكفورت وعمَّقته، وليس «اليسارَ الجديد»، وليس الأدبَ الرومانسيَّ الذى كان احتجاجًا على الحداثة صار أكثر عمقًا وجذريةً مع «الأدب الحداثى»، كما أنه يختلف عن أشكال نقد الحداثة فى العالم الثالث[1]. إنه ليس شيئًا من ذلك كله، لأنه هو كلُّ ذلك وما يتجاوزه!

بل إنه يبدو، لسوء الحظ، أن هذا التحدُّد بالغرب سلبًا قد راح يستحيل إلى ضرب من التحدُّد به إيجابًا، وكان ذلك حين بدا أن ثمة خطابًا نقديًا للحداثة قد راح يتبلور فى الغرب نفسه، فراح الخطاب الإسلامى الجديد يتماهى مع هذا الخطاب النقدى الغربى. والحق أن حدود التماهى بينهما قد راحت تتجاوز مجرد ممارسة نفس النقد للحداثة تقريبًا، إلى التبلور فى نفس الآن تقريبًا. وهكذا؛ فإنه إذا كان «حَمَلَةُ الخطاب الإسلامى الجديد قد تشكل معظمهم فكريًا فى الخمسينيات، واحتك بالحضارة الغربية فى الستينيات، وجاءوا يَرثون الخطاب الإسلامى القديم الذى ساد حتى منتصف الستينيات» - فإن «الخطاب النقدى الغربى قد تبلور، بدوره، مع منتصف الستينيات، حين أصبحت أعمال مدرسة فرانكفورت متداولة بين الكثيرين، وظهرت دراسات كثيرة فى نقد فكر عصر التنوير فى الغرب، وأعاد كثير من المؤرخين المراجعين كتابة تاريخ الحضارة الغربية ليبينوا حجم جرائمها ضد شعوب آسيا وأفريقيا وحجم النهب الاستعمارى. وظهرت كذلك كثير من الدراسات التى توجه سهام النقد الجذْرى إلى نظريات التنمية. وكان لحركة اليسار الجديد إسهام مهم فى هذا المضمار»[2].

وهكذا؛ لم يُفلت الخطاب الإسلامى الجديد من مأزق التحدد بالغرب، تحددًا بالسلب تارة وبالإيجاب تارةً أخرى. إذ الحق أنه إذا كان قد رَفض «غربًا»، فإنه قد

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٣، ١٧٤.
(٢) المصدر السابق، ص١٦٨، ١٦٩.

راح يتماهى مع آخر رافض وناقد للأول، بل وراح يستعير مفرداته بعد إضافة صفة «الإسلامية» إليها. ولعله حين بدا أن ليس ثمة ما يميِّز هذا الذى يستعيره إسلاميًا؛ فإنه قد راح يلصق به «الإسلامية» من الخارج، وذلك من خلال تمييز الخطاب الإسلامى الجديد لنفسه عن كافة أشكال نقد الحداثة بأنه «يدرك مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالإمبريالية، وبأنه متفائل لأنه يطرح حلولاً، على عكس النقد الغربى للحداثة، فهو عدمىٌّ متشائم»[1]. لكن يبقى أن صفة «الإسلامية» هنا تبقى مجرد إضافة خارجية محضة، وإلى حد أن استبعادها وحذفها لا يمكن أن يترك البتة أى تأثير على سلامة نقد الحداثة وقوته. بل إنه حتى ضمن سياق هذا النقد والتفاؤل؛ فإنه لا تميُّزَ، مطلقًا، للخطاب الإسلامى الجديد، لأن ما يبدو وكأنه يتميز به يتشارك فيه مفكرو «لاهوت التحرير» والعديد من مثقفى العالم الثالث الذى مارسوا النقد ولم يفقدوا الأمل.

ولسوء الحظ؛ فإنه يبدو أن صفة «الإسلامى» ليست فحسب هى ما يمكن أن يُنفى، بل إن وصف «الجديد» أيضًا يمكن أن ينال نفس المصير! حيث «الجدة» فى الخطاب لا تُستفاد من طريقة أو آلية جديدة حقًا فى التعاطى مع أصول الخطاب (الغرب أو التراث)، بقدر ما تُستفاد من التعاطى بنفس الآلية القديمة مع غرب جديد.. وهكذا؛ فإن الجديد حقًا هو «الغرب» وليس «الخطاب»! إذ الحق أن نفس الآلية القديمة التى تسود فضاء الفكر العربى الحديث بأسره - والتى لا يعرف معها الخطاب إلا أن يُحيل موضوعه إلى «نموذج» يستعيره ويتوحد معه - هى التى ينبنى بحسبها هذا الخطاب الجديد!

وبالطبع؛ فإن خطابًا جديدًا لا يمكن أن يتبلور حقًا إلا من خلال آلية جديدة ينتج بها الخطاب أصوله، وهو ما لم ينجزه الخطاب أو يحققه. فإن إنجاز ذلك وتحقيقه كان يقتضى من الخطاب أن يربط نفسه بالسياق التاريخى والمعرفى لواقعه الخاص؛ وهو ما يعنى - فى كلمة واحدة - أن يتحدد بالذات لا بالغرب،

---

(١) المصدر السابق.

فضمن هذا التحدد بالذات، كان يمكن للخطاب أن يدرك تمايز أزمته الخاصة عن أزمة الحداثة الغربية، وأن أزمته الحقة إنما تقوم فى هيمنة آلية لإنتاج المعرفة تَدين بأصل وجودها إلى ثقافة التراث؛ الأمر الذى يستلزم تفكيكًا لهذه الثقافة، ورصدًا لكل ما يؤسس لهذه الآلية داخلها والوعى به، توطئةً لزحزحتها والهيمنة عليها، كجزء من السعى إلى آلية تنتج «الجديد» حقًا. ولعل بداية «الجديد» حقًا تكون من هنا!

*

الغرب .. الحاضرُ دومًا !

نقدُ الخطاب الإسلامى الجديد

سامر رشوانى*

« لا تزال روح العالم تتحرك بعيدًا عن المدارات الثقافية المكتملة لتقبع فى مكان ما فى الغرب! » .

هكذا عبَّر هيجل - بدقة - عن هاجس نشأ فيما بعد لدى المجتمعات والمنظومات الفكرية غير الغربية بالغرب . ففضلاً عن أن الغرب استطاع فرض منظومته كأمر واقع يجب اتخاذ موقف محدد منه من قِبَل أية منظومة فكرية أخرى، قبولاً أو رفضًا أو تفاعلاً - فإنه استطاع أيضًا فرضَ القَوالب الفكرية التى صيغت هذه المواقف من خلالها، حتى ولو كانت المواقف رافضة للمنظومة الغربية . وقد اشتغل الكثيرون على تقديم تفسيرات هذه الظاهرة ليس هذا مجال عرضها .

والمنظومة الثقافية الإسلامية لا تختلف عن غيرها من المدارات الثقافية الأخرى التى واجهت التحدى وقدمت استجابات، من حيث بنيتها المنطقية وآلياتها الذهنية . وقد اشتغل كثيرٌ من المفكرين بتحليل ودراسة الفكر الإسلامى وتطوراته منذ أواسط القرن التاسع عشر، ولا سيما فى علاقته بالفكر الغربى ورؤيته له . ولكن المراقب لتطورات الفكر الإسلامى يلحظ أن العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين شهدت تحولات كبيرة فى طبيعة هذا الفكر وأطروحاته ومنهجياته ومواقفه،

* باحث سورى، يُعِدُّ للماجستير فى علوم القرآن بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

ولا سيما موقفه من الغرب وفكره. ومع ذلك لا يجد المرء ما يكفى من الدراسات والأبحاث حول هذه التحولات - أو هذا «الخطاب الإسلامى الجديد» كما يسميه البعض -؛ إذ لا تزال التصنيفات والتحليلات النمطية لتيارات الفكر الإسلامى هى السائدة. إلا أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى نشر دراسة بعنوان «**معالم الخطاب الإسلامى الجديد**»[1] حاول أن يحدد فيها طبيعة هذا الفكر ومنهجه وخصائصه التى تميزه عن الخطاب الإسلامى القديم، لا سيما من جهة الموقف من الحضارة الغربية، بالنظر إلى أن هذا الموقف هو الذى حدَّد كثيراً من ملامح الخطابين القديم والجديد وتوجهاتهما وأطروحاتهما، واختلافهما الجوهرى نابع من الموقف تجاه الحضارة الغربية (ص١٦٧).

وقد وجدتُ هذه الدراسة معبِّرة إلى حدٍّ كبير عن ملامح هذا الخطاب الجديد، الذى أشرت إليه، والذى ساهم فى تشكيله عدد من المفكرين والمجموعات الفكرية من أمثال: مالك بن نبى، راشد الغنوشى، طه جابر العلوانى، بشير نافع، راجى الفاروقى، منى أبو الفضل، طارق البشرى، فهمى هويدى، والمعهد العالمى للفكر الإسلامى، مجلة المسلم المعاصر، وغيرهم. لذا، وبالرغم من ضرورة الدراسة التفصيلية لكتابات هؤلاء المفكرين، إلا أننى سأقتصر هنا على مقالة المسيرى للسبب الذى ذكرته، لأُخضع «الخطاب الإسلامى الجديد» للقراءة النقدية، ولأختبر صحة مقولة الاختلاف الجوهرى بين الخطابين القديم والجديد فى الموقف من المنظومة الغربية. وسأحاول فى هذه القراءة النقدية أن أركز على تحليل الآليات المنطقية والفكرية التى تحكم الخطاب الإسلامى الجديد بخصوص موقفه من الفكر الغربى، مقارنةً بمنطق الخطاب القديم وآلياته الفكرية. بعبارة أخرى: هى محاولة نقد إبستمولوجى للخطاب الإسلامى الجديد.

---

(١) عبد الوهاب المسيرى، «معالم الخطاب الإسلامى الجديد»، من: **مشاركة الإسلاميين فى السلطة**، مجموعة باحثين، تحرير: عزام التميمى، لندن: ١٩٩٦.

يؤكد المسيرى ـ بصراحة ووضوح ـ أن كلا الجيلين القديم والجديد لم يؤسِّسا منظومتهما الفكرية انطلاقًا من المنظومة الإسلامية وحسب، وإنما نتيجة تفاعلهما مع الحضارة الغربية فى الوقت ذاته، وهو يرى أن هذا أمر طبيعى للغاية باعتبارها الحضارة التى فرضت سيطرتها ومركزيتها على العالم عسكريًا، وألقت تحديًا كان يجب الاستجابة له بطريقة ما (ص١٧١). ولكن بسبب الانبهار والإعجاب الساذج بالنور الغربى لم ير الجيل القديم ـ جيل محمد عبده الذى ساد حتى منتصف الستينيات من القرن العشرين ـ سلبيات الحضارة الغربية وفظائعها، كما لم تصل إلى يديه نتاجات الخطاب النقدى الغربى (ص١٧٠)، وهو الأمر الذى تنبه له أصحاب الخطاب الجديد، فلم يظهروا الإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، بل نجد خطابهم ينبع من نقد جذرى لها (ص١٧٣). وهذا الخطاب الإسلامى الجديد هو جزء من تيار عالمى كبير أحس بأزمة الحداثة الغربية آخذًا أشكالاً مختلفة فى أرجاء العالم، وشكلاً إسلاميًا فى العالم الإسلامى (ص١٧٤).

إن تحليل المسيرى هذا لظهور الخطابين وطريقة تشكلهما حسب علاقتهما مع الفكر الغربى صحيح إلى حدٍّ بعيد. ولكنه يثير فى الوقت ذاته إشكالات تتعلق بالأسس التى تقوم عليها مصداقية الخطاب الإسلامى الجديد أو مشروعيته.

أولاً: قد يكون من المفهوم التفاعل الاضطرارى مع الحضارة الغربية، ولكن الغريب هو اتكاء أطروحات الفكر الإسلامى على أطروحات التيارات الفكرية الغربية السائدة، دون أن يثير ذلك أية تساؤلات ومشكلات فى ذهن من يعرف ذلك. بعبارة أخرى: لقد ترك الخطاب الإسلامى الجديد دور المنبهر بالحداثة الغربية والمحاكى لها، وهو الدور الذى قام به الخطاب القديم، ليقوم هو الآن بدور المحاكى للخطاب النقدى الغربى ـ الذى يعبَّر عنه أحيانًا بما بعد الحداثة أو خطاب نقد الحداثة ـ والمتبنى لأطروحاته ونظرياته.

فالأمر لا يعدو ـ إذن ـ استبدالَ خطاب شائع ومنتشر الآن بخطاب كان سائدًا فى العالم فى زمن ما. وإلا؛ فما جوهر الاختلاف بين الخطابين القديم والجديد إذن؟

الذى يبدو أن قوالب الخطابين لم تختلف، وإنما اختلف المضمون وحسب. وإلا؛ فلمَ لَمْ يتعامل أصحاب الخطاب الإسلامى الجديد مع الخطاب النقدى الغربى تعاملاً نقَديًا؟ لمَ استبدلوا بنقد التقاليد نقدَ الحداثة، وبتمجيد الحداثة تمجيدَ ما بعد الحداثة؟ لماذا انتظَروا حتى بدأ الغرب بتشريح ذاته، وفحصها تحت المجهر؟ ما موقف الخطاب الجديد لو لم يأت مفكرون من أمثال اشبنجلر وماركوز وفوكو وهايدجر وألتوسير وأمثالهم؟! أيمكن القول مع المسيرى بأن النقد الإسلامى للحداثة مختلف، لإدراكه ارتباط الحداثة الغربية بالإمبريالية التى عانينا منها، ولأنه متفائل بخلاف النقد الغربى للحداثة فهو متشائم عدمى (ص١٧٤)؟ إذ أعتقد أن هذه الفوارق ليست مناسبة منهجيًا، فلسنا الوحيدين الذين عانوا من الإمبريالية الغربية، ثم إن مصداقية النقد الغربى للحداثة لا تأتى من مجرد معاداته للحداثة المرتبطة فى ذهنى بالإمبريالية الغربية التى أعانى منها، وبالتالى يصبح عدو عدوى صديقى بطريقة لا واعية! أما عن تشاؤمية «نقد الحداثة»، فهو حكم فيه الكثير من التعميم كما سيأتى لاحقًا. ويمكننا ملاحظة تبنى الخطاب الإسلامى الجديد للخطاب النقدى الغربى على مستويات مختلفة: المفاهيم، المنهج، الأدوات التحليلية. فلنلحظ مفاهيم مثل: النموذج المعرفى، والرؤية الحضارية النسبية، العقلانية المرنة، واعتماد النماذج التفسيرية والتحليل المفاهيمى بكثرة.

ثانيًا: يتعامل الخطاب الإسلامى الجديد مع الخطاب النقدى للحداثة - أو «ما بعد الحداثة» - وكأنها نتاج مستقل عن المنظومة الفكرية الغربية، لا يشترك معها فى رؤاه ومنظومته المعرفية.

ولا أحد يستطيع أن ينفى كون خطاب نقد الحداثة هذا نتاجًا غربيًا خالصًا، بل ومفرزًا خاصًا ومرتبطًا إلى حدٍّ كبير بطبيعة مشروع الحداثة نفسه وما نجم عنه من سلبيات. بل إن الكثير من المفكرين والفلاسفة يعدون ما بعد الحداثة من نتاج الحداثة نفسها، وأنها قائمة على النزعة النقدية المتجذِّرة فى الفكر الغربى. إذن؛ فالتيار النقدى للحداثة أو «ما بعد الحداثة» قد لا يكون إلا محاولة لتصحيح مسار الحداثة وتعديله، وفتح آفاق أوسع لتطويره (آلان تورين). وليست هذه هى المرة الأولى التى يتعرض فيها المشروع الغربى للتحول والانحراف والتجديد.

٢ـ الانتقائية.. أو الرؤية المشوّهة

كان الخطاب الإسلامى القديم فى نظر أغلب الدارسين خطابًا توفيقيًا، يقوم على تقبُّل الحداثة الغربية مع القيام ببعض التعديلات. فيأخذ أجزاء من الحداثة الغربية ويضيفها إلى أجزاء من المنظومة الإسلامية، وهو ما أصبح يسمَّى بـ «أسلمة الحداثة» أو «تحديث الإسلام» أو «الحداثة الإسلامية»، فى محاولة للحاق بركب الحداثة وتحقيق التقدم لمجتمعاتنا.

أما الخطاب الجديد؛ فهو خطابٌ جذرىٌّ توليدىٌّ استكشافى، لا يحاول التوفيق بين الحداثة الغربية والإسلام، بل يبدأ من نقد جذرى للحضارة الغربية الحديثة، ويحاول اكتشاف معالم المنظومة الغربية الحديثة باعتبارها رؤيةً كاملةً للكون، وهو يعود إلى المنظومة الإسلامية بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقية والحضارية، ويستبطنها ويستكشفها، ويحاول تجريد نموذج معرفى يتمكن من خلاله من توليد إجابات على الإشكاليات التى تثيرها الحداثة الغربية، وعلى أية إشكالات أخرى جديدة (ص١٧٦).

وقبل الانتقال إلى اختبار مصداقية هذا الطرح، هناك إشكال تثيره العبارة الأخيرة السابقة، ويتمثل فى ضرورة الإجابة على إشكاليات الحداثة الغربية. أوليس التحيز إلى إشكالية معينة أو سؤال معين مساويًا للتحيز إلى إجابة معينة؟ ألا يشكل السؤال نفسه طريقة معينة فى رؤية الكون؟ أليست كل معرفة ردًا على السؤال - كما يقول باشلار؟ ألن نبقى محكومين برؤية الآخر للكون والحياة وبنموذجه المعرفى ما دمنا محكومين بإشكالاته وأسئلته؟!

وإذا عدنا إلى اختبار انسجام الخطاب الجديد وتوافقه مع أطروحاته الجديدة؛ فيمكننا ملاحظة الخلل على مستويين، الأول: النموذج المعرفى، والثانى: الأطروحات المتعارضة.

أولاً : الاختلال الإبستمولوجى :

لقد قام مشروع الحداثة الغربى منذ «عصر الأنوار» حتى بدايات القرن العشرين

على مجموعة من المبادئ والقواعد والفلسفات، التى تؤكد باستمرار على قيم العقلانية والإمبريقية والتقدم والموضوعية وغيرها. ثم بدأت تبرز حركة مضادة فى فلسفة العلم وتاريخه، وعلم الاجتماع المعرفى، وعلم نفس المعرفة، وغيرها من الفروع العلمية المستحدثة - تقوم على إعادة النظر فى طبيعة العلم والمعرفة، وخلخلة كثير من المفاهيم «المقدَّسة» التى قامت عليها الحداثة الغربية. وهكذا، حين حاولَ البعض تحليل أسس الثورة العلمية، وفهم كيفية تطورها، إنما كانوا يمهدون بهذا لنقد جذْرى شديد لهذه الثورة بمبادئها وتقاليدها المختلفة. فحين قدم توماس كوهن فى كتَابه **بنيـة الثـورات العلمـيـة** مفـهـوم النمـوذج المعـرفى - أو الجـذْر المعـرفى (Paradigm) - المعرَّف بأنه جملة المعتقدات والقيم المتعارف عليهَا والتقنيات المشتركة بين أفراد جماعة معينة، أى أنه رؤية معينة للعالم يشترك فيها جماعة العلماء والمفكرين[1] - إنما كان يمهد، وربما عن دون قصد، للتأكيد على نسبية النموذج المعرفى، وبالتالى نسبية المعارف والعلوم التى تبنى عليه، كما كان يمهِّد لنقد واسع للحداثة. وعلى نحو قريب طرح فوكو مفهوم المعرفة (Epistime) باعتبارها أيضًا شبكة مفهومية تتضمن كل الأنماط المعرفية فى حقبة معينة، ولتصبح - مع مفاهيم مثل العقل والموضوعية - سلطة ذات بُعد ميتافيزيقى، وترتبط بقوى الدولة والمجتمع العلمى ونحو ذلك من أمور تبعدها من فرضية المصداقية العلمية - الموضوعية البحتة[2].

وبينما كانت التقاليد العلمية الأرثوذكسية تقوم على:

١ - التحويل الكمى.

٢ - المادية الميكانيكية.

٣ - الاختزالية (Reduction).

---

(١) توماس كوهن، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقى جلال، الكويت: المجلس الوطنى والثقافة والفنون والآداب ١٩٩٢، ص٢٣، ١٦٥، ٢٥٧.

(٢) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى ١٩٨٦، ط٢، ص ١٧٦.

٤ ـ العقلية الحدية Tough-minded .

بدأت تحل مكانها بوادر تقاليد جديدة يمكن حصر جذورها فى إحياء الأفلاطونية المحدثة التى ظهرت فى القرن السابع عشر، والتى تقوم على :

١ ـ الاقتراب الكيفى .

٢ ـ إعطاء العلم معنى روحانيًا (Mystical) .

٣ ـ الكلية والشمول (Holistic) .

٤ ـ العقلية المرنة (Tender-minded)[١] .

على هذا الخطاب النقدى للحداثة حاول الخطاب الإسلامى الجديد أن يؤسِّس مشروعيته ويثبت ذاته على أنقاض الآخر الحداثى . ولكن النظر العميق فى هذه المسألة يثبت عكس ذلك ، إذ يبدو أن الخطاب الجديد قد قطع الغصن الذى كان يقف عليه! ويتضح ذلك بما يلى :

أ) أن الخطاب النقدى للحداثة ليس متجردًا عن نموذج معرفى يستند إليه ، أو رؤية للعالم يعبِّر عنها . وهذا ما يفترضه هو ذاته . ولكن الخطاب الإسلامى الجديد يريد الاستناد إلى هذا الخطاب النقدى وكأنه منزَّه عن النموذج المعرفى أو الرؤية الخاصة . لذا؛ فحتى حين يحقق الخطاب الإسلامى الجديد أطروحاته ، فإنه يكون منفذًا للمشروع ما بعد الحداثى بجدارة ، ولابد أن نسائله عن مدى إسلاميته الجِذْرية المدَّعاة .

ب) لقد كان متاحًا فى ظل الأفكار الحداثية «القديمة» استخدام الحداثة الغربية والاندماج فيها مع إضفاء القيم الإسلامية الخاصة عليها ، على أساس النظر إليها بأنها محايدة . ولكن فى ضوء النظريات النقدية «ما بعد الحداثية» هناك توجس من أى نتاج فكرى أو تقنى غربى ، خشية أن يكون محمَّلاً ببذور الرؤى الغربية الخاصة والنظام القِيَمى الخاص بالحضارة الغربية ، بما لا يتناسب ونموذجَنا المعرفى . فحتى التقنية لم

---

(١) نصر عارف ، **نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية** ، فيرجينا : جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ١٩٩٨ ، ص٢٧ نقلاً عن : Stewart Richards. **Philosply and Sociology of science** (Oxford : Basil Blackwell) P. 178.

تبقَ وسيلة فحسب، «بل أصبحت طريقة كشف، وطريقًا للحقيقة» كما يقول هايدجر، و "حقول المعرفة متناظرة فى أعماقها إلى حدٍّ بعيد» كما يقول فوكو[1]. ولكن الخطاب الإسلامى الجديد يبدو متردداً فى بعض هذه النواحى كما سنرى لاحقًا.

جـ) إن خطاب ما بعد الحداثة يطرح الخصوصية ويفترض الاختلاف فى النماذج المعرفية، الأمر الذى يصطدم بمبدأ أساسى كامن فى الخطاب الإسلامى، وهو العمومية والعالمية التى يفترضها الإسلام. إذ يستحيل طرح أسلمة المعرفة كرؤية إنسانية عالمية، ما دامت قائمة على نموذج معرفى خاص مستند إلى قيم وافتراضات ومعتقدات خاصة.

مقولة التوليد أو الإبداع:

تعتمد مقولة التوليد والإبداع فى الخطاب الإسلامى الجديد على بناء نموذج معرفى مستمد من المنظومة الإسلامية، يمكن من خلاله توليد المعارف والإجابات، كما ذكرنا.

والسؤال الذى يفرض نفسه هنا: هل يكفى هذا الطرح لتفجير الإبداع وخلقه؟!

إن من الأمور التى تناولتها المدارس النقدية الحديثة بالدرس والتحليل البنية العميقة التى أسَّست للنهضة العلمية الحديثة، والشرارة التى فجرت الثورة العلمية وأثرت فى أعماق الوعى الغربى وكانت مناط الإبداع وعلة الاكتشاف.

من هذه التحليلات ما يذكره يونغ وماكس فيبر على المستوى النفسى، حين يرجعون القضية إلى انفكاك سحر العالم، حيث لا يبقى شىء غامض أو مقدس أو لا يمكن الإمساك به فى هذا الكون.

---

(١) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مجموعة باحثين، بيروت: مركز الإنماء القومى ١٩٩٠، ص٢٩٣: ٢٩٧.

(٢) داريوش شايغان، **فى النفس المبتورة: هاجس الغرب فى مجتمعاتنا**، لندن: دار الساقى، ١٩٩١، ص٧٨.

يقول يونغ : «بدأ العالم باكتشاف القوانين الفلكية، وكانت تلك مرحلة أولى خارج «الأرواحية» التى كانت تطبع العالم بطابعها»[٢] .

أما على المستوى المعرفى والفلسفى فقد صاغ هايدجر ومن بعده فوكو فكرة «التمثُّل»، كطريقة معرفية جديدة متميزة عن الطرائق المعرفية السائدة فى الحضارات التقليدية والقائمة على التماثل والتوافق . فالوجود - حسب هايدجر - يتحول للمرة الأولى عند ديكارت إلى موضوعية التمثل والحقيقة، ويقين هذا التمثل بالذات . والتماثل الذى كان فى الماضى من إنجاز الخيال الخلاَّق، صار هذيانًا وجنونًا، وغدت وظيفة العقل تمييزَ الأشياء واكتناهَ هُوياتها . ويضيف فوكو انقطاعًا معرفيًا آخر جسَّدته المعرفة الحديثة عند مطلع القرن التاسع عشر، وتأسس بالتحول من «النظام» إلى «التاريخ»، حيث التقدم الخطى والتنظيمات التناظرية[١] .

ودون الدخول فى تفاصيل هذه التفسيرات أو غيرها، أتساءل عن مدى إدراك الخطاب الإسلامى الجديد ووعيه بهذه البنية الفلسفية والنفسية العميقة التى فجَّرت الوعى وخلقت الإبداع والثورة العلمية الغربية - بغض النظر عن تحديدها - بما فيها الاتجاهات النقدية الحديثة!

إن ما يلحظ على الخطاب الإسلامى الجديد - والقديم من باب أولى - عدم عنايته بهذه المسائل نهائيًا، فكل اهتمامه منصب على نموذج معرفى مستقى من الأصول الإسلامية، يولِّد من خلاله إجابات على مشكلات العصر، دون بحث للآليات التى تمكننا من التوليد وخلق روح الإبداع فى وعينا الخاص . ولا أعتقد أن بناء نموذج معرفى خاص بنا - الأمر الذى ارتبط غالبًا بالنواحى الأخلاقية والقيمية والحضارية وتكوين رؤية للعالم - كاف لتشكيل وإبداع منظومة معرفية خاصة، ولا حتى لتوليد أسئلة جديدة نابعة من وعينا الخاص . ولكننا سنبقى نجيب على أسئلة الغرب وإشكالياته، ولن نستطيع خلق أسئلتنا وإشكالياتنا الخاصة . كما أن جزءًا كبيرًا من النموذج المعرفى المقترح أو رؤية الكون أمر معروف وموجود فى بنية وعينا منذ زمن بعيد، ومع ذلك لم يتم تقديم - أو إبداع - المعارف والإجابات المطلوبة .

(١) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ص٦١، ٢٣٠ : ٢٣٥ .

ومن الإشكاليات التى قد تُثار حول هذا الخطاب محاولته فرض أزمة الحداثة الغربية علينا بشكل من الأشكال. فمجتمعاتنا لم تشهد التحولات الفكرية الكبرى التى عاشتها المنظومة الفكرية الغربية بمختلف مراحلها: النهضة - الأنوار - الحداثة - ما بعد الحداثة، ولا العقلانية الصُلبة والمادية والموضوعية والسببية الحادة.. وما إلى ذلك، ولم تمارس شيئًا من ذلك عمليًا. فما معنى مجابهة فكر لم نُعان أزمتَه بنظريات لم ننتجها؟!

ثانيًا: تردد الأطروحات:

أ) يلحظ فى الخطاب الإسلامى تردده فى تحديد موقفه من ثمرات الحداثة الغربية، لا سيما المادى منها. ففى حين يرى ضرورة بل وحتمية الاشتباك والتفاعل مع الحداثة الغربية واستيعاب ثمراتها دون أن تستوعب فى منظومتها القيمية (ص١٧٥: ١٧٧)، حيث يؤكد على انفصال العلم والتكنولوجيا والإجراءات الديمقراطية عن القيمة والغاية الإنسانية (ص١٧٩)، نراه فى سياق آخر يؤكد إدراكه للمكوِّن الحضارى فى الظواهر، كالبُعد الحضارى فى السيارة الذى قد يقف على النقيض من الرؤية الإسلامية للكون (ص١٨٠)، ويفترض أن يكون هذا الرأى الأخير هو المنسجم مع منطق الخطاب الإسلامى الجديد.

ب) ومع أن الخطاب الجديد يعلن رفضه استيرادَ المقولات التحليلية الغربية (ص١٧٦) - وهذا مفهوم ومنسجم - نراه يؤكد حتمية الإجابة عن الأسئلة والإشكاليات التى طرحتها المنظومة الغربية على العالم (ص١٧٥)، وقد وضحت سابقًا وجه الخلل فى هذا الطرح الأخير. وأضيف أن مجموعة أسئلة معينة تشكل مقولة تحليلية، وطريقة فى معالجة القضايا وطرحها.

جـ) بينما يؤكد الخطاب الجديد على ارتباط العلوم الإنسانية الخاصة به بالمنظومة الإسلامية (ص١٧٨)، ويعبِّر عن اهتمامه بالخصوصية (ص١٨١)، لا يقدم مع ذلك خطابًا للمسلمين وحسب، وإنما لكل الناس، حلاً لمشاكل العالم الحديث (ص١٧٧).

٣ـ التضخيم والتهميش

ومما يلاحظ فى الخطاب الإسلامى الجديد تضخيمه المبالَغ فيه لأزمة الحداثة، لدرجة اعتبارها قد وصلت إلى طريق مسدود (ص١٦٩ : ١٧٣). ولا يختلف المفكرون على أن الحداثة الغربية تعانى أزمة معقدة، ولكن هذا لا يعنى أنها انتهت أو ماتت، بالرغم من أن البعض يتصور ذلك، كما أنه لا يعنى أن ما بعد الحداثة ليست محاولة إصلاح وتعديل هذه الحداثة. ولا يجب ـ حسب وجهة نظرى ـ أن نفترض قيام بنياننا الفكرى على أنقاض الآخر الغربى، الذى قد يجد طريقه إلى النهوض من سبيل غير التى نسلكها.

كما أن وصف مجمل النقد الغربى للحداثة بأنه متشائم وعدمى فيه الكثير من التعميم. تعميمٌ للتيار العدمى التشاؤمى الذى ساد فى الأدب ما بعد الحداثى، وفى بعض الكتابات الفلسفية، على جميع النقد الغربى للحداثة، الذى نبع فى كثير من جوانبه بعد انتشار التشاؤمية والعدمية، فجاء كرد فعل يحاول التقليل من هذه الظواهر ومقاومتها، على عكس ما هو مطروح. ثم إذا كانت التشاؤمية والعدمية تشكل جزءاً من طبيعة النقد الغربى للحداثة؛ فكيف نضمن ألا تنتقل إلينا عندما نعتمد على ذات الخطاب؟!

كما أن التركيز الشديد على مسألة النموذج المعرفى فى رؤية العالم والمكون الحضارى قد طغى على محتوى الخطاب بحيث حجب قضية النتاج المعرفى المفترض وجوده وتحققه. والناظر فى كتابات المفكرين الذين يشكلون هذا الخطاب لا يجد إلا بعض الأعمال القليلة التى استطاعت أن تقدم إبداعًا معرفيًا قائمًا على نموذج معرفى إسلامى. فكثيراً ما سمعنا وقرأنا عن أطروحات جديدة تحدد معالم رؤيتنا للكون والإنسان والحياة، وتحدد النماذج المعرفية الخاصة بمختلف مجالات المعرفة.. ولكننا لم نر حتى الآن إلا القليل النادر من الثمرات المعرفية المفترضة لهذه الأطروحات.

بعد هذه الجولة النقدية لابد لى من القول: لنكن صرحاء مع أنفسنا، فإذا كنا مقتنعين بما أفرزته النظريات النقدية الغربية، وبما طرحته من نقد جِذْرى للحداثة،

فعلينا إذن أن نسير فى الطريق حتى آخره. أو لنكن مستعدين للانطلاق من رؤيتنا الحضارية الخاصة ونموذجنا المعرفى وقيمنا الخاصة من أجل بناء صرح علمى مستقل. وفى سبيل ذلك قد نتخلى عن أمور كثيرة قد تكون: ربطات أعناقنا، مسجلاتنا، حواسبنا، حبوبنا المهدئة.. قد نضطر إلى تحطيمها واستبدال أمور أخرى بها، أو الاستغناء عنها بالمرة. كما يجب أن تكون لدينا شجاعة الحكيم الصينى الذى عاش منذ ٢٥٠٠ سنة لقول ذلك. فقد رُوىَ أن أميراً مر بكهل صينى يعمل فى حقل، ينزل بنفسه إلى البئر ويستخرج الماء بوعاء ليفرغه فى الأقنية، فاقترح عليه طريقة للرى توفر عليه كثيراً من الجهد، فغضب الكهل وقال: «إن الذى يستخدم آلات ينفذ آليًا كل أعماله، وذلك الذى ينفذ أعماله آليًا، يجعل قلبه آلة، ومن ثَمَّ؛ يفقد براءته الطاهرة، ويغدو متشككًا فى حركات روحه. أنا لا أجهل هذه الطريقة، ولكننى أخجل من استعمالها»[1]. قد يكون هذا القول حادًا، ولكنه بالنسبة للصينى مسألة مبدأ ورؤية للعالم!

ثم، لكى نحقق انسجامنا مع ذاتنا ومقدماتنا المنطقية، لابد لنا - حسب اعتقادى - من إزالة سحر العالم الغربى والعلم الغربى من نفوسنا، أن نقتلع هذا السحر الذى تجذر فى وعينا بسبب ما أطلقنا عليه الإنجازات العلمية المثيرة والاستكشافات التكنولوجية الباهرة، التى بدأنا ننتقدها منذ زمن. وأعتقد أن الإبداع الحقيقى هو فى تجاوز هذه النقطة الحرجة - إزالة سحر العالم الغربى - والانطلاق بعدها فى عوالمنا الخاصة. أما أن نستمر فى عملية «فَصْل الحَبِّ عن الزُّوَان» التقليدية فلا أدرى مدى فاعليتها، أو علاقتها بالسلبية والأنانية التى ستختلق فى اللاوعى نتيجة لها!

أما الخيار الآخر - وهو الأكثر واقعية على ما يبدو - فيتمثل فى استيعاب المشروع الغربى برُمَّته، وفهم أسسه الفلسفية وحركته التاريخية وارتباطها بالعالم، وإدراك موقفنا منه، والموقع الذى قد يتمثل فى أننا - كغيرنا - خاضعون للمشروع الغربى ومرتَهنون له حتى فى طور ما بعد الحداثة، الذى قد لا يكون لديه من حل سوى المضى فيما هو قائم - كما يرى نكولاس لومان.

---

(١) داريوش شايغان، **فى النفس المبتورة**، ص٢٤.

إذن، على الخطاب الإسلامى الجديد أن يراجع أطروحاته، ليتساءل عن المدى الذى ستكون فيه إسلامية بالفعل، وقادرة على الإبداع الحر المستقل! وكيف سيستطيع تجاوز هاجس الغرب فى وعينا ومجتمعاتنا، وتضييق الهوة التى تتشكل بسبب الازدواجية الكامنة التى نعانى منها.

أخيراً، لا أحدَ يستطيع أن ينفى أن الخطاب الإسلامى الجديد هو أكثر الخطابات الإسلامية تطوراً ووعيًا وإدراكًا لواقعه ومنظومته الفكرية، وللآخر الغربى وعلاقته به، كما أنه خطاب يمتلك شحنة نقدية عالية، تكسبه قدرة على إصلاح ذاته ومراجعتها وتطويرها، وقد لا تكون هذه المحاولة النقدية أكثر من محاولة لتطوير هذا الخطاب بشكل ما، فنحن نعلم أن الثورات الثقافية لم تقم أبدًا إلا على النقد وإزالة سحر الماضى.

❋

خطاب نسبيٌ وغيرُ مقدَّس*

مصطفى عبد العال**

أود فى البداية أن أقول إننى استفدت كثيرًا من ورقة الدكتور المسيرى **معالم الخطاب الإسلامى الجديد**، والذى أعتقد أنه يبذل جهدًا ذهنيًا حقيقيًا من أجل استنباط أمور جديدة. ولكن لا يمنع ذلك من أن نختلف معه ولو بشكلٍ جزئى. أتصور أننا ينبغى أن نبدأ من حيث انتهى الدكتور المسيرى، وذلك بأن نعمِّق إدراكنا للأطروحات السياسية لهذا الخطاب الجديد.

ولذلك؛ فإن من المهم جدًا، بادئ ذى بَدْء، أن نطرح السؤال التالى: ما هذا الخطاب الإسلامى؟ هل هو خطاب دينى؟ هل هو خطاب أخلاقى؟ هل هو خطاب سياسى؟ هل هو خطاب تغييرى انقلابى ثورى؟

قد يقول البعض إنه كل ذلك! وإذا كان ذلك صحيحًا؛ فما هى نسَبُ هذه المكوِّنات داخل الخطاب؟ وأين، ومتى، وبمَ، وبمَنْ تعلو أو تقلُّ نسبةٌ عن الأخرى؟

---

* نظمت مؤسسة «ليبرتى» للدفاع عن الحريات فى العالم الإسلامى بالتعاون مع «ندوة لندن للحوار» حَلْقةَ عمل لمناقشة ورقة الدكتور المسيرى حول **معالم الخطاب الإسلامى الجديد**، التى كان قد طوَّرها بناءً على المداخلة التى قدَّمها فى ندوة الشرعية السياسية التى عُقدت فى لندن فى ٨ يوليو ١٩٩٦م. وبعد أن قدَّم المسيرى ملخصًا لورقته عقَّب عليها عددٌ من الأساتذة الحضور.

ونظرًا لما فى هذه التعقيبات من فوائد، ولما فيها من الإشارة إلى ملامح مهمة فى فكر المسيرى حول هذه المسألة.. فقد رأينا أن نضمَّها ـ بعد إعادة تحريرها وعَنْونَتِها ـ إلى هذا الكتاب.

** باحث مصرى مقيم فى لندن.

ورغم استمتاعى الشديد بهذه الورقة، فإنه لا يكفى - من وجهة نظرى - تحليل الخطاب الإسلامى ذاته فقط، بل لابد أن يشمل هذا التحليل أيضًا ما يُنتجه هذا الخطاب من مناخ لدى المستقبلين، سواء كانوا مؤيدين له أم رافضين. فهذا الخطاب لا يوجد فى فراغ، بل هو خطاب موجَّه لبشر يتأثرون به بشكل أو بآخر، سلبًا أو إيجابًا، ويولِّدون بدورهم خطابات مؤيدة أو مضادة له، أى خطابات تراه معقولاً وقابلاً للتحقق على أرض الواقع، أو خطابات ترى فيه خطورة شديدة عليها وعلى مصالحها. كما أن من المفيد أيضًا أن نتساءل: لماذا يضطر الدكتور المسيرى فى بداية ورقته إلى التأكيد على بَدَهيات، مثل تعمُّده تذكيرَ قرائه بأن الخطاب الإسلامى غير مقدَّس؟! أتصور أن ذلك ناجم عن حقيقة أن الخطاب الإسلامى السائد، بإنتاجه وبذاته، تسبَّب فى زعزعة بعض البدهيات. ومثال ذلك ما نراه من مسالك بعض المتحدثين باسم الخطاب الإسلامى الذين يتصرفون كما لو كان خطابُهم مقدَّسًا. ولذلك يضطر الدكتور المسيرى فى مستهل ورقته إلى أن يذكِّر بأن الخطاب غير مقدَّس.

ولعل من المفيد التوقُّف عند بعض ما ورد فى الورقة، ومحاولة بذل نوع من الجهد لاستيعاب وفهم «جديدية» هذا الخطاب. وفيما ذكره د. المسيرى أشياء جميلة تستحق التأمل، منها حديثه عن الشيخ الجزائرى، وموقف رفاعة الطهطاوى والشيخ محمد عبده، وهذا كله صحيح. فقد انبهر رفاعة الطهطاوى بفرنسا؛ لأنه لم يكن يعانى كما كان يعانى الجزائريون من هذا الاحتلال، وبالتالى رأى النور فى فرنسا، ولم يرَ الدمارَ الذى كانت تُلحقه آلتُها العسكرية بقرى ومدن الجزائر. ومن ذلك أيضًا حديثه عن أن النموذج الإسلامى هو «نسبية النسبية»، وهذا أمر لو اتفقنا عليه لكان إنجازًا رائعًا. لكن اسمحوا لى أن أكون متشائمًا! فالمصيبة تكمن من وجهة نظرى فى أن كثيراً من الإسلاميين لا يرى أن المسألة نسبية، بل يتصور وجود خط يستحق كلُّ من خرج عنه قيْدَ أُنْمُلة قطع رأسه! ولئن كنت أتفق مع الدكتور المسيرى بأن النسبية هذه لا يجب أن تتحول إلى شىء مُصْمَت مطلق، فإننى فى نفس الوقت أؤكد على أنه لا ينبغى تدميرها تمامًا.

ومما يستحق التوقُّف عنده مما عرض له د. المسيرى فكرة أن الخطاب الإسلامى، وحتى البحث فى طبيعة الخطاب الإسلامى، منشؤه فى الأساس حالة من ردِّ الفعل تجاه الغرب، أى تجاه الحداثة وتجاه الحضارة الغربية. وهنا يبرز التساؤل: لماذا لم يَكن الخطاب الإسلامى خطابًا منتجًا؟ أى أنه بغضِّ النظر عن ردِّ فعل، وسواءٌ كان هناك من يرى تكفير هذه الحضارة الغربية ونبذها، ومن يرى أن فيها بعض المنجزات الحلال وبعض المنجزات الحرام - فلماذا لا يكون الخطاب منتجًا، أى مشتملاً على درجة من الذاتية؟ إن انعدام هذه الإنتاجية الذاتية هو الذى دَفع الدكتور المسيرى، سواء فى تصنيفه المبدئى الأوَّلى - وهو من جزئيتين - أو فى تصنيفه الثلاثى، إلى اعتبار أن المسألة كلها نابعة من ردِّ فعل تجاه ما يحدث من هذا الغرب أو فى داخله.

ومع شديد احترامى للدكتور المسيرى، فإننى غير مقتنع بحديثه عن أن الجماهير الإسلامية تعرف بفطرتها التحديث والعلمنة والعولمة وتنبذها. أتصور أن هذا تحليل غير دقيق؛ فالجماهير الإسلامية فى واقع الأمر لا تعرف التحديث ولا العلمنة ولا العولمة! كما أننى لا أوافقه فى تقريره أن الجماهير تعرف الإسلام جيدًا. بتعبير آخر: ليس الوضع بهذه الصورة الجميلة! ولا ينبغى أن يُحمَل كلامى هذا على أنه موقف معاد للجماهير، بل هو رؤية واقعية لما عليه حالُها. فلو كانت الجماهير تعرف الإسلام جيدًا وهذا هو واقعها؛ فتلك مصيبة فعلاً، وإذا كانت تعرف العلمنة والعولمة والتحديث وهذا هو موقفها منها؛ فتلك أيضًا مصيبة.

ورغم كل ذلك، لا أملك إلا أن أشيد بما بذله الدكتور المسيرى من جهد حقيقى فى تحليل هذا الخطاب الإسلامى الذى يسميه جديدًا. مع أننى فى نفس الوقت أعتب عليه قليلاً لانهماكه كثيرًا فى «حكاية» العلمانية! لدرجة أنه أحيانًا - وهذا من وجهة نظرى - يسقط فى نتائج لا أظنها دقيقة. ومن ذلك مثلاً حديثه حول ارتباط فساد الغرب بدرجة علمانيته، أى أن الغرب حينما كان علمانيًا بشكل جزئى كان لا يزال متمسِّكًا بالإيمان وبالقيم الدينية وقيم الأخلاق، أى أنه كان أفضلَ وأقلَّ انحلالاً، أما الآن، وحينما تحول إلى العلمانية الشاملة الكاملة؛ فقد صار وضعه أسوأ.

ولكن هل كان الإنجليز منذ ٢٠٠ سنة فى جنوب أفريقيا أفضل تعاملاً من الإنجليز

الآن فى هونج كونج؟! أنا أزعم أنهم فى جنوب أفريقيا كانوا يعاملون أهل البلاد الأفارقة كما لو كانوا حيوانات، أما الآن فى هونج كونج فإنهم يتفقون مع الصين بشكل هادئ ليخرجوا من المستعمرة حتى يتسنى لها الرجوع إلى الوطن الأم. بمقياس الدكتور المسيرى، وارتكازًا على التناسب بين العلمانية والأخلاق، كان ينبغى أن يكون الإنجليز قبل ٢٠٠ سنة أكثر أخلاقًا منهم الآن!

قد يكون مفيدًا التوقف عند نظرية الدكتور المسيرى فى أن محاولة التمييز بين الخطابين الجديد والقديم تبدأ من نقطة محورية، هى موقف كلٍّ منهما من الحضارة الغربية، واعتباره أن هذا الموقف هو الذى يستكمل مسألة «الجديدية» فى الخطاب الإسلامى. وبينما أوافقه فيما ذهب إليه من أنه لم يكن من الصعب، سواءٌ على مستوى الممارسة أو على مستوى الفكر، على حَمَلَة الخطاب الإسلامى الجديد من دارسى الحضارة الغربية فى منتصف القرن العشرين أن يعرفوا مثالبها.. إلا أننى أرى أن ذلك يطرح مشكلة أخرى، لما يشتمل عليه من موافقة ضمنية على أن معرفة حَمَلَة الخطاب الإسلامى مثالبَ الغرب جاءت عَبْر ما أنتجه الغربيون وليس عبر جهد عربى إسلامى؛ لأنهم قرأوا - كما يذكر الدكتور المسيرى - الإنتاجات الغربية الناقدة للمرتكزات الغربية، وبالتالى استوعبوا مثالبها. والسؤال هو: لماذا لم يحدث هذا الجهد عبر الاحتكاك المباشر بالغرب بما يؤدى إلى اكتشاف مثالبه دون الحاجة إلى القراءة عنها؟ يبدو أن الإسلاميين يخشون الفترة الزمنية اللازمة لاكتشاف مثالب الغرب بشكل مباشر. هل يخافون أن يؤدى الاحتكاك بالغرب إلى الكفر أو ترك الصلاة أو الصوم أو الحج؟!

ومن النقاط المهمة التى طرحها الدكتور المسيرى إدراك الخطاب الإسلامى الجديد أن أسلمة بعض جوانب الحداثة، بدلاً من طرح تصورات إسلامية لكل مجالات الحياة، يمثل مشكلة حقيقية. وهذا صحيح فى نظرى، وخاصةً حينما يقتصر البحث فى الأمور على معرفة حلِّها أو حُرْمتها، ولا يتجاوز ذلك إلى غيره من الاعتبارات. وهنا لابد من التأكيدَ على أن الحضارة الغربية ليست خالصة الغربية، بل إن بعض مرتكزاتها إسلاميةٌ، بالمعنى الحقيقى، لا بالمعنى التطبيقى.

إن من أهم المرتكزات الإسلامية تطبيق العدل، وأن يكون المسلمون رحماءَ فيما بينهم. وهذه أمور مطبَّقة فى الغرب، وبذلك تكون ممارسات الغربيين فى هذه النواحى قائمة على مرتكزات إسلامية بالمعنى التطبيقى لا اللفظى. لقد رأينا فى الغرب تطبيقات لهذه المبادئ، والتى منها أن الغربى يمر أولاً، ومنها أيضًا ما شهدناه من اهتمام الحكومة البريطانية بالمرضتين اللتين اتُّهمتا فى السعودية بالقتل. وهذا الاهتمام قائم على مبدأ «رحماء بينهم»، والذى لم يَعد مطبَّقًا عند المسلمين؛ لأنهم أصبحوا حداثيين ومحدَّثين! والديمقراطية بمعناها التطبيقى إسلامية؛ لأن المساواة بين البشر مبدأ إسلامى، وبالتالى ندرك أن الإجابة على سؤال: «لماذا أنتم منهزمون» تكمن فى التخلى عن مبدأ عظيم من مبادئ الإسلام: «لأنكم تتخذون بعضكم أربابًا من دون الله». فحينما يكون الحاكم إلهًا تُهزم الأمة. ويمكن قياسًا على ذلك القول: إنه حينما يكون الناس إسلاميين يصبح من السهل جدًا إنزال الحاكم عن كرسيِّه السلطة. ولذلك؛ فإن الأمم الإسلامية حقًا لا تنهزم. وبما أن الأمم العربية منهزمة، فهى بالتالى غير إسلامية كما ينبغى.

أود أخيرًا أن أنبه، فيما يتعلق بالديمقراطية والشورى، إلى مسألة آمَلُ أن تساعد على خلق حوارات حقيقية داخل الصف الإسلامى، وفيما بين الإسلاميين والآخرين، ألا وهى مسألة المقارنة بين الشورى والديمقراطية. فهذه غالبًا ما يراد بها النكوص عن الديمقراطية. وقد رأينا أن الأنظمة التى تزعم أنها إسلامية تطبِّق صورًا من الشورى لا يُقصد بها إلا استبعاد الديمقراطية، وأخشى أن تكون ثمة مشكلة فى هذا الجانب داخل الفكر الإسلامى ذاته. ومن ذلك ما يتعلق بمفهوم البيعة، الذى يترتب عليه فى الغالب أنه طالما أن الخليفة لم يخرج عن صحيح الدين، أو لم يقع فى ممارسات خطيرة، فإنه يظل على رأس السلطة. والذى أراه هو أن الديمقراطية أفضل وأكثر انسجامًا مع الوضع الحالى؛ لأن المجتمعات الإنسانية تتطلع اليوم إلى درجة أوسع من المشاركة، ولم يعد مناسبًا الاعتقاد بصحة أن يظل شخص واحد متربعًا على رأس السلطة حتى يموت!

*

خطابٌ يتّجهُ نحوَ النّضجِ الفكريِ والحضاري

عبد الوهاب الأفندي*

تشكّل ورقة الدكتور المسيرى فى رأيى أفكاراً أولّية فى هذه القضية الهامة، والمعنية بتطور الفكر الإسلامى الحديث. ويهمنى أن أشدِّد على الصفة الأولّية لهذه الأفكار؛ لأنها تحتاج إلى مراجعة شاملة حتى تفى هذا التطور وصفًا.

تنقسم الورقة إلى قسمين، يتطرق القسم الأول إلى الحديث عن تطور الفكر الإسلامى، وتصنيفه إلى طور سابق سماه «الخطاب القديم»، وطور لاحق سماه «الخطاب الجديد». يُفهم من تحليل المسيرى تحيُّزُه الواضح إلى الخطاب الجديد، فهو يرى الخطاب الجديد أفضل وأكثر شمولاً ومرونة من الخطاب القديم. ولن أخوض فى القسم الثانى كثيرًا وأترك الحوار فيه إلى إخواننا، ولكن أشير إلى أن نظرية وجود تيار يؤمن بما ورد فى القسم الثانى من أفكار أمر يحتاج إلى نقاش. فهل هناك فعلاً تيار يحمل مثل هذه التصورات؟ أم أن هذه تصورات المسيرى نفسه، والتى يطمع فى أن يتبناها التيار الإسلامى؟

أعتقد أن تصنيف الدكتور المسيرى الخطاب الإسلامى إلى قديم وجديد لا يفى تطور الفكر الإسلامى الحديث وصفًا. ولذلك لأن أقل تصنيف ممكن للتيارات الإسلامية التى واجهت قضايا المسلمين فى العصر الحديث لابد أن يشتمل على أربعة أقسام أساسية. وهذا أمر مهم، فيه إجابة على ما قاله الدكتور مصطفى عبد

* باحث وكاتب سودانى مقيم فى لندن.

العال، الذى تكلم عن الحداثة ورد الفعل تجاهها؛ لأن التيارات الإسلامية الحديثة، وكذلك كل التيارات السياسية والفكرية فى العالم الإسلامى، إنما نشأت أساسًا كرد فعل لتجربة الحداثة والاتصال بالغرب. أرى أن الصنف الأول من الأقسام الأربعة يتمثل بردة الفعل الأولية والغريزية تجاه التجربة الحديثة، والتى أطلق عليها «ردَّة الفعل المهدوية». وهى لا تصف فقط ما حدث عندنا فى السودان من ثورة الإمام محمد أحمد المهدى ودعوته التجديدية، ولكن تتداخل فى إطارها أيضًا حركات أخرى نبعت من داخل التراث الإسلامى، وكان العامل الروحىُّ فيها قويًا. منها على سبيل المثال حركة عثمان بن فوديو فى غرب أفريقيا، وحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية، وحركة الأمير عبد القادر الجزائرى فى الجزائر، وحركة السنوسى فى شمال أفريقيا. كل هذه الحركات نبعت من داخل التراث الإسلامى دون أن تُلقىَ بالاً إلى الغرب، واستلهمت التراث الروحى الإسلامى. وكانت إحيائيةً، بمعنى أن هدفها الأساسى كان السير على نهج الأولين، من إحياء الدين من الداخل، ومن خلال اللجوء إلى الرصيد الروحى لهذا الدين. وإشارة إلى تساؤل الدكتور مصطفى حول نسبة كلٍّ مكوِّن من مكونات الخطاب الإسلامى، أقول: إن هذا النوع من الخطاب يكون دائمًا العامل الروحى هو الطاغى فيه، أى بما يقدَّر بثمانين فى المائة من مجمل مكوِّناته.

أما النوع الثانى من الخطاب؛ فهو التوفيقى، وهو الذى أشار إليه الدكتور المسيرى بعبارة «الخطاب الإسلامى القديم»، وهو خطاب الإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغانى ورشيد رضا. إنه خطاب نابع من التراث الإسلامى، ولكنه يرى فى الغرب - أو فى الحضارة الغربية - مزايا يريد أن يدخلها ويستفيد منها. لم تأت ردة الفعل تجاه هذا الخطاب فى الستينيات كما ذكر المسيرى، وإنما جاءت فى الأربَعينيات أو الثلاثينيات فى خطاب آخر أسمِّيه الخطاب الأصولى أو السلفى، وهو خطاب الشيخ المودودى فى الهند وباكستان، وأصبح فيما بعد فى الخمسينيات والستينيات خطاب الشهيد سيد قطب. هذا الخطاب الأصولى يرفض التوفيقية ولا يعود إلى المهدوية - بمعنى العودة إلى الرصيد الروحى فقط - وإنما يعود إلى الأصولية الفكرية، معلنًا أن لدينا أصولاً إسلاميةً واضحة لابد أن نرجع إليها. فمثلاً لا يقبل

هذا التيار بالقومية لاعتقاده بأنها فكرة جاهلية، كما يرفض هذا الخطاب «الاعتذارية» بمعنى أن نبرر أنفسنا للغرب، فنحن لدينا تراث إسلامى واضح نبدأ منه، ونذهب معه إلى حيث أخذنا، فإذا أخذنا إلى ما يضاد الغرب ذهبنا، وإذا قال إن هذه القومية كُفرٌ نقول إنها كُفر.

ظل هذا التيار مهيمنًا، إلى أن وصل ما يسميه الدكتور المسيرى بـ «الخطاب الجديد». وقد نشأ هذا الخطاب على استحياء فى مطلع الستينيات فى مصر، وكان من رواده الشيخ محمد الغزالى والدكتور محمد فتحى عثمان، ثم انتقل فى السبعينيات إلى السودان بريادة الدكتور حسن الترابى، ثم انتقل فى الثمانينيات إلى تونس وماليزيا، وأصبح له وجود فى الغرب أيضًا. هذا هو التيار الذى يتحدث عنه الدكتور عبد الوهاب المسيرى، والذى أُطلق عليه أنا اسم «تيار النضج»، بمعنى أن الحركات الإسلامية نضجت، وأصبحت ذات رؤية شاملة. أما الإمام حسن البنا؛ فيصعب تصنيفه؛ لأن قوته كانت تكمن فى محاولته الجمع بين كل هذه الأصناف. فإذا ما نظرت إليه من ناحية الروحانية والمهدوية؛ تجد أنه أقرب إلى التصنيف المهدوى؛ لأنه كان متصوفًا، وكان له إشعاع ورصيد روحى، وكان ذلك هو مصدر جاذبيته. وفى نفس الوقت كان البنا توفيقيًا، بمعنى أنه لم يكن يرفض القومية ولا الوطنية ولا الديمقراطية، بل يسعى إلى التوفيق بينها وبين الفكرة الإسلامية، وكان أيضًا سلفيًا، بمعنى أنه كان ينظر إلى العقيدة الإسلامية على أنها هى المرجع، بمعنى أنها إذا اختلفت مع الغرب فهو يقف فى صفها، ولا يخرج بعيدًا يحاول التماس العذر أو إدخال شيء على حساب الأصول. ما يتميَّز به التيار الجديد - أو تيار النضج - أن لديه شيئًا من هذه التوفيقية، فهو لا يقبل بالتشدُّد فى التفسير؛ لأن سعة الأفق واتساع المعرفة والاطلاع تَحُدُّ من نزوع الإنسان إلى إطلاق الأحكام المطلقة. فلئن كان بعض الناس فى الماضى يرى أن كل ما فى الغرب خير، بينما يرى البعض الآخر أن كل ما فيه شر، فإنه لا يُتوقَّع من عالم مسلم يدرِّس فى إحدى الجامعات فى أمريكا أن يكون له نفس موقف عثمان بن فوديو مثلاً الذى نشأ فى غرب أفريقيا وربما لم يلتقِ غربيًا واحدًا فى حياته!

لابد هنا من توضيح أن النضج يُقصد به التكامل. فإذا كان الإمام أبو حامد الغزالى - رحمه الله - قد اطلع على الفلسفة الإغريقية وهضمها ونقدها، ومع علمنا بأن الإمام الغزالى كان يصف نفسه بأنه شافعى، أى ينتسب للإمام الشافعى - كما ننتسب نحن إلى الشيخ حسن البنا رحمه الله - فإن الشافعى نفسه لو بُعث فى عصر الغزالى ونظر إلى ما أنجزه الغزالى لما وسعه إلا أن يتبعه. وأنا أرى أن الإمام حسن البنا لو ظهر اليوم ونظر إلى هذا الفكر الذى هضم الفكر الغربى، وقرأ كتابات هابرماس وألتوسير وغيرهما ونقدهم من عَلٍ، لاعتبر هذا فكرًا ناضجًا يختلف عن الفكر الذى لم يسمع بهؤلاء الأشخاص. هذه حقيقة موضوعية، وهى أن الفكر الذى استوعب غيره، ونقل الإسلام إلى منصة جديدة، يكون فكرًا أكثر نضجًا مما سبقه. فهذا نضج موضوعى، ليس المقصود منه الحكم على الأشخاص الذى سبقوا؛ لأن كل شخص كان ناضجًا حَسَب زمانه ووقته.

إذن؛ يحتاج الدكتور المسيرى إلى تصحيح الجانب المتعلق بالتصنيف، حتى يستوعب كل التيارات الموجودة. وكما أشرت سابقًا، لا أودُّ التطرق إلى الجانب الآخر من الورقة المتعلق بأطروحات الخطاب الجديد، ولكنى أعرب فقط عن تأييدى الدكتور مصطفى عبد العال فيما ذهب إليه حول الديمقراطية، فالتيارات التى أشار إليها لا تتحرى التمييز بين الشورى والديمقراطية، بل تقبل بموضوع الديمقراطية باعتبارها مجموعة من الإجراءات والآليات لا أكثر.

*

خطابٌ ممتدٌ ومركّبٌ

بشير نافع*

لدىَّ فى البداية ملاحظات شكلية وسريعة أود أن ألفت الانتباه إليها . فعبد الوهاب المسيرى مراقب مهم ليس فقط للإسلام المعاصر ، وإنما مراقب للعالم فى حالة الإنسان ككلٍّ، وهو أيضًا رجل مبدع وصاحب فكر .

أظن ، والله أعلم ، أن الملامح فى الورقة غير واضحة تمامًا بين معالم الخطاب الإسلامى الجديد ومعالم رؤية عبد الوهاب المسيرى للعالم . أقصد أن هناك جزءًا غير يسير من المعالم التى يتحدث عنها الدكتور المسيرى للخطاب الإسلامى الجديد هى ما يؤمن به الدكتور المسيرى شخصيًا ، أو ما يحب للخطاب الإسلامى أن يتحلى بها ، وليس بالضرورة من السمات الأساسية التى يتبناها قطاع واسع من قادة الرأى والطلاب وأصحاب الفكر فى العالم الإسلامى فى اللحظة الراهنة . هذه مسألة أرجو أنه يتنبه إليها ، لأن جزءًا كبيراً من النقاط التى طرحها فى ورقته يصعب أن أجد شواهد لها . فلو أننى أردت أن أضع هامشًا لكل نقطة من هذه النقاط ، فلن أجد فى الكتابات الإسلامية المعاصرة ما يؤيدها جميعًا .

هناك مسألة أخرى على مستوى الشكل ، وهى أن النقطتين الحادية عشرة والثانية عشرة ، كلتيهما تتعلقان بمسألة المصطلح الدينى ، حيث يقول فى الأولى : «يدرك الخطاب الإسلامى الجديد أن مفردات المعجم الغربى ليست جزءًا من معجم لغوى

---

* أستاذ فلسطينى فى الكلية الإسلامية بلندن .

وحسب»، ويقول فى الثانية: «من أهم ثمرات الانفتاح النقدى على الغرب إدراك الإسلاميين تركيبيةَ مقولة العقل والتناقضات الكامنة فيه»، فهى نقطة أيضًا خاصة بالمصطلح. ونفس الشيء ينطبق على النقطتين الحادية والعشرين والثانية والعشرين، فكلتاهما تتعلقان أيضًا بالمصطلح. ما أريد قوله، هو أننى لو كنت فى موقع المسيرى لوضعت هذه النقاط الأربع معًا، ولتوسعت فى شرح موضوع المصطلح، أى: كيف أن الإسلاميين المعاصرين أخرجوا المصطلح الغربى من سياقه التاريخى - الاقتصادى والاجتماعى والسياسى - واستعملوه خارجه، وأن هناك محاولات إسلامية الآن لإعادة تصور، أو لإعادة فهم، المصطلح الغربى من خلال سياقه التاريخى.

وعلى الجانب الآخر، توجد فترة القطيعة التى يشير إليها الدكتور المسيرى بقوله: «نظرًا لعزل الشريعة عن واقعنا السياسى والاجتماعى أصبحنا نراها كما لو كانت مجموعة من الأحكام والآراء غير المترابطة»؛ أى أن المصطلح الإسلامى نفسه، نظرًا لفترة القطيعة - والتى سادت خلال المائة سنة الأخيرة - لم يعد ممكنًا إنزاله على الواقع، لا بمعنى الاستحالة، وإنما بمعنى عدم قيام جهد إسلامى حقيقى لتنزيل المصطلح الإسلامى على الواقع حتى الآن. صار المصطلح الإسلامى بسبب هذه القطيعة يقابل الآن واقعًا غربيًا، وبالتالى لابد من جهد كبير من جهة المفكرين الإسلاميين والساسة وقادة الرأى والطلاب لمحاولة توصيف الواقع من خلال المصطلح الإسلامى.

أظن أن الأمم وهى تنهض لا تعرف أنها تنهض. فالغرب لم يدرك فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أنه أنجز إنجازًا كبيرًا على مستوى التقنية وعلى مستوى الفكر، إلا بعد انتصاف القرن العشرين تقريبًا. حينها فقط أدرك حجم الثورة التى صنعها فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وأظن بالتالى أن وقتًا سيمر قبل أن يدرك المراقبون ما أنجزه الإسلام على مستوى إحياء المصطلح الإسلامى، وإعادة الربط بين الواقع وبين المرجعية الإسلامية.

وأما فيما يتعلق بمسألة التصنيف classification؛ فهذه مسألة غربية، استعرناها

من العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة، ولذلك لا يخلو التصنيف من تعسُّف. ولقد أحدث الدكتور عبد الوهاب الأفندى بعض الإثارة حينما تطرق إلى التصنيف الوارد فى ورقة الدكتور المسيرى. ولا شك فى أن بعض ما طرحه يمثل مقاربة جديدة للتوصيف، ولكنه لم يحمل إشكالية التوصيف الموجودة عند المسيرى. فمثلاً فيما يتعلق بالإحيائية والروحانية أو المهدوية، هذه المرحلة فى الفكر الإسلامى، التى تحدَّث عنها الأفندى، لا يمكن بحال إضافة محمد بن عبد الوهاب إلى الأمير عبد القادر الجزائرى الذى كان تلميذًا للصوفية. لقد انضم الجزائرى إلى الحركة النقشبندية فى دمشق على يد مولانا خالد النقشبندى فى العشرينيات من القرن التاسع عشر، وبعدها انضم إلى روابط صوفية أخرى فى المغرب.

ولئن أمكن وضع حركات عثمان بن فوديو والسنوسية والمهدية فى نفس المرتبة، فإن حركة محمد بن عبد الوهاب تظل مختلفة. فقد كان ابن عبد الوهاب سلفيًا، بل كان صيغةً فى القرن الثامن عشر لمقولات ابن تيمية. وهنا تبدأ مشكلة المصطلح. فمع أن جميع هذه الحركات التى تشكلت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر انطلقت، مثلما ذكر الدكتور عبد الوهاب الأفندى، من أصول إسلامية - بمعنى أنها لم تلاحظ الغرب ولم تراقب صعوده، ولم تتأثر بالحداثة الغربية، وإنما كانت محاولات إحيائية للإسلام ذاته - فإنه يصعب جمعُها كلّها فى مرتبة تصنيفية واحدة. وكذلك، كانت هناك خلافات جوهرية بين عبده والأفغانى ورضا. وينطبق نفس الشيء على ما يمكن أن يسمَّى بالخطاب الأصولى والسلفى، أى خطاب المودودى وسيد قطب. فالمودودى كان أكثر تركيبًا من سيد قطب رحمه الله، ولذا لا يمكن الاكتفاء بالقول إن المودودى أصولى وسلفى.

وهنا تتجلى مشكلة التقسيم، وهى فيما أظن مشكلة أساسية فى ورقة الدكتور المسيرى، الذى يميل - كما ذكر - إلى تصنيف مستويات الخطاب الإسلامى إلى مستويين: «خطاب إسلامى ظهر مع دخول الاستعمار الغربى للعالم الإسلامى، وحاول أن يقدِّم استجابة إسلامية لظاهرتى التحديث والاستعمار. وقد ظل هو الخطابَ المهيمن حتى منتصف الستينيات، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامى

القديم. ثم ظهر خطاب إسلامى آخر كان هامشيًا، ولكن معالمه بدأت تتحدد تدريجيًا فى منتصف الستينيات، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامى الجديد». والمشكلة هى أنه إذا كان يُقصد بأن الخطاب الإسلامى الأول هو الحركة الإصلاحية لرشيد رضا وعبده والأفغانى . وهذا ما فهمته من الشواهد التى جاء بها بعد ذلك، فلا أظن أن الخطاب الإصلاحى قد انحسر.

إن الأسئلة التى طرحها الأفغانى وعبده ورضا، وآخرون غيرهم فى أنحاء عدة من العالم الإسلامى، مثل الآلوسيين فى بغداد، والقاسمى فى دمشق، والحركة الإصلاحية فى المغرب العربى - تلك الأسئلة التى طُرحت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من قبَل الإصلاحيين، ما تزال تشكل مجمل الأسئلة التى يطرحها الإسلاميون المعاصرون. وبالتالى، لا أظن أن انحسارًا قد طرأ على الفكر الإصلاحى بالشكل الذى يتصوره الدكتور المسيرى.

نلاحظ فيما بعد، فى التوصيف الثانى، أن المسيرى يعمد إلى تصنيف ثلاثى. وهنا مدخل آخر للتصنيف، وهو أن نصنف الفكر الإسلامى إلى: خطاب جماهيرى، وخطاب سياسى، وخطاب فكرى. إن التداخل بين هذه المدارس - كما لاحظ المسيرى نفسه فى الورقة - تداخل كبير جدًا. أى أن هناك شخصيات وحركات وقوىً ومراكزَ ذاتَ خطاب جماهيرى وسياسى وفكرى. ولذلك؛ فإنَّ مشكلة مثل هذا التصنيف أنه يحمل تناقضه فى ذاته، لأننا لا نستطيع - مهما حاولنا - الفصل بين هذه الخطوط المعقدة والمركبة والزعم بأن هناك خطًا سياسيًا، وخطًا آخرَ فكريًا، وخطًا ثالثًا جماهيريًا يمكن تصنيف الشخصيات أو المؤسسات تبعًا للانتماء إليها.

أعود إلى ملاحظتى حول الإصلاحية، لأشير إلى أن هناك تحيُّزًا كبيرًا جدًا فى الفكر الإسلامى لصالح الغرب، نجده لدى طرفى هذا الفكر، عند دعاة التوفيق والتفاهم والتصالح مع الغرب، وعند دعاة القطيعة معه. وهذا التحيُّز مبنىٌّ على أن الإسلاميين بشكل عام ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، حين طرحت مشكلة الغرب، وحتى الآن لا يرون فى العالم إلا الغرب. فالذين يرفضون الغرب،

ويريدون إخراجه من خلال المنظومة الإسلامية لا يرون إلا الغرب. والذين يريدون التوفيق والتفاهم وصنع مركب synthesis بين الإسلام والغرب حتى يتسنى لنا اللحاق بالغرب، هم أيضًا لا يرون إلا الغرب. وهذا ناتج عن الظاهرة التى يشير إليها الدكتور المسيرى فى ورقته فى النقطة الخامسة والعشرين حين يقول: «من أهم جوانب الخطاب الإسلامى الجديد قراءة التاريخ. فثمة رفض لفكرة التقدم الخَطىٍّ اللانهائى، ورفض المفاهيم الخطية الواحدية unilinear التى تفترض وجود نقطة نهائية واحدة، وهدف واحد يتحرك نحوه التاريخ البشرى بأسره». هذا الافتراض مضمَّن باللاوعى الإسلامى، وباللاوعى العربى الإسلامى بشكل خاص فى الطرفين، سواءٌ فى الطرف المتغرِّب الذى يريد التفاهم مع الغرب على مستوى الفكر، أو فى الطرف الذى يريد القطيعة. فهؤلاء جميعًا مسكونون، حتى هذه اللحظة، بهزيمة الخطاب العربى الإسلامى أمام الغرب فى القرن التاسع عشر.

منذ لحظة الهزيمة وحتى الآن ونحن مسكونون بهذا الغرب؛ لأننا خطِّيون واحديُّون unilinear دون أن ندرى، وذلك لأننا قبلنا المقولة الغربية بأن التاريخ يتحرك بشكلٍ تقدمى pogressive نحو نقطة واحدة. وأقصد بذلك تلك الفَرَضية التى تستدل بوجود التراث اليونانى، ثم التراث الرومانى، ثم بعد ذلك التجربة العربية الإسلامية، ثم النهضة الأوربية، فالثورة الصناعية - لتقرر أن العالم ينمو ويتجه نحو التطور. بمعنى أن هذا الوضع الذى نوجد فيه الآن، بما يتسم به من هيمنة الغرب وصعوده الفكرى والصناعى والتقنى، إنما هو لحظة نمو طبيعية؛ لأن التاريخ طفل بدأ مع التراث اليونانى والرومانى، وها هو الآن قد بلغ مرحلة النضج. وخلاصة ذلك أن الغرب الموجود الآن حتمىٌّ، وعلى من يريد تجاوز طور الطفولة نحو مزيد من النمو والرُّقىِّ فلا مفر أمامه من تبنِّى الموجود. هذه هى الخَطِّية الواحدية فى الفكر الغربى تجاه فهم التاريخ، وهذا هو فى ظنى ما نحن مسكونون به.

يمكن الخروج من هذه المعضلة بإعادة قراءة التاريخ على المستويين: قراءةً رأسيةً، بمعنى إعادة قراءة التاريخ ككلٍّ. وقراءةً أُفُقيةً، بمعنى إعادة تصور اللحظة التاريخية المعاصرة. أى أن علينا أن نقرأ العالم ككلٍّ، وليس العالم فى مكان

واحد. ولعلنا فى المستوى الأول نرى التاريخ بشكل مختلف عن الشكل الذى يراه الغرب. قد نرى مثلاً أن مناطق حوض المتوسط، وآسيا حتى الصين، وأوربا المتوسطية، بما فى ذلك فرنسا - لم يكن بعضها منقطعًا عن بعض فى أية لحظة من لحظات التاريخ، منذ ظهور الحضارة بالمصطلح الغربى فى سومر، أى منذ أن بدأت المدن الزراعية فى التكوُّن فى فجر التاريخ. منذ تلك اللحظة كان العالم متصلاً بعضه ببعض، وكان هناك دائمًا انتشار للمعرفة وللتجربة الإنسانية من الصين إلى فرنسا.

وكما أن الإسلام أخذ وتمثَّل من الهند ومن الصين، وأخذ وتمثَّل من منطقة المتوسط، فإن المنطقة الآسيوية الشرقية أخذت أيضًا من الإسلام وأخذت من غيره. ولقد وصل الإسكندر المقدونى إلى شمال الهند، وترك تجمعات سكنية يونانية فى أفغانستان لا تزال موجودة حتى هذه اللحظة. أى أنه يوجد فى أفغانستان حتى الآن بشر من أصول يونانية، لهم طقوسُهم وعباداتهم وعاداتهم المختلفة عن بقية الشعوب الأفغانية. ويزعم بعض دارسى الثورة الصناعية فى أوربا أن ثلاثَ تقنيات أساسية هى التى ساهمت فى إطلاق الثورة الصناعية، هى البارود والطباعة والبوصلة. والحقيقة هى أن هذه التقنيات الثلاث، التى فجَّرت أخطر ثورة فى تاريخ الإنسانية على الإطلاق منذ عصر الكتابة وبناء المدن الزراعية، لا علاقة لها بالغرب، بل جاءت من الصين عن طريق عربى إسلامى، ولم تكن وليدة تطور تقنى غربى. إن من التبسيط الشديد أن يقال إن أصحابها لم يوظفوها بينما وظَّفها الغرب؛ لأن الأثر الهائل الذى تركته هذه التقنيات فى الحضارتين الصينية والعربية الإسلامية لا يمكن إنكاره على الإطلاق.

لست هنا بصدد تحليل لماذا نشأت الحداثة والثورة الصناعية فى أوربا ولم تحدث فى مناطق أخرى، ولكن ما أريد أن ألفت الانتباه إليه هو مسألة الانتشار diffusion الذى حدث من الصين حتى الأطلسى، والتأكيد على أن هذه المنطقة لم تنقطع عن بعضها البعض، وهناك دراسات فى هذا الموضوع لا تُعَدُّ ولا تُحصى موجودة فى المكتبات التاريخية.

إذن، من شأن رؤية التاريخ بهذا الشكل أن تساعد على إخراجنا من هذا المأزق، مأزق أننا لا نرى العالم إلا من منظاره الأوربى، ولا نرى اللحظة التاريخية المعاصرة إلا من خلال رؤية أوربا، فلا نرى تجربة سياسية صينية أو يابانية مثلاً، ولا نرى منتَجًا اجتماعيًا ولا نقرأ فكرًا سياسيًا خارج هذه المنظومة الغربية، ولا نرسل أبناءنا ليتعلموا غير العقل الغربى. ومشكلتنا أننا حتى لو قرأنا عن الصين؛ فإننا نقرأ عنها باللغة الإنجليزية، إما من مصادر بريطانية أو أمريكية. بل هناك ما هو أسوأ من ذلك، وهو أن عقلنا يكاد يكون منقسمًا ما بين الموروث الثقافى الإسلامى، وبين جزء واحد فقط من أوربا هو الجزء الغربى. فنحن - مثلاً - لا نرى التاريخ الروسى وتجربة الشعوب الجرْمانية قبل توحيد ألمانيا، لأنها ليست موجودة فى اللاوعى العربى الإسلامى.

وخلاصة القول فى ذلك أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى بإشارته إلى هذه القضية قد طرح نقطة بالغة الأهمية بالنسبة للإسلاميين المعاصرين، ونبَّه إلى الحاجة إلى مزيد من الجهد حتى نحاول إصلاح ما فى العقل العربى الإسلامى من خلل.

ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى هو أحد الناقدين المهمين على المستوى الفلسفى للتجربة الغربية، إلا أنه وقع هو أيضًا فى منزلق رؤية العالم من خلال هذه الزاوية الصغيرة. لقد فهم المسيرى الحركة الإصلاحية العربية الإسلامية فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على أنها ردُّ فعل على الغرب فقط. وهذا استنتاج غير دقيق، بل وغير صحيح؛ إذ لا ينبغى تبسيط ما حدث فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فى المراكز العربية الإسلامية الهامة مثل بغداد ودمشق والقاهرة. ونحن حينما نتكلم عن حركة الإصلاحيين؛ فإننا بصدد قائمة طويلة من الإصلاحيين، بعضهم مشهور ومعروف مثل عبده والأفغانى ورضا، وبعضهم لم يبلغوا نفس المستوى من الشهرة مثل جمال الدين القاسمى والعائلة الآلوسية فى بغداد وطاهر الجزائرى وعائلة البيطار فى دمشق، بالإضافة إلى عدد كبير جدًا من المفكرين الآخرين. كل هؤلاء تقريبًا كانوا متقاربين فى رؤيتهم للعالم. وهذا يمكن أن يساعدنا على فهم التحديث، أو على

فهم انفجار الحداثة فى العالم الإسلامى، ذلك الانفجار الذى لم يكن رافدُه فقط ردَّ الفعل للغرب أو التأثر بغرب القرن التاسع عشر.

كما لا ينبغى أن يُنظر إلى الفكر الإسلامى كما لو كان فكرًا ساكنًا، وافتراض أنه منذ القرن الثالث أو الرابع الهجرى حتى الأفغانى وعبده لم تكن هناك حركة فى الفكر الإسلامى. هذه رؤية ساذجة تَنُمُّ عن درجة كبيرة جدًا من التبسيط، إذ فاتها ما فى العالم الإسلامى - من دلْهِى إلى الدار البيضاء - من تعقيد. إن الفكر الإسلامى لم يتوقف لحظة عن التجدُّد والحركة، ولعل أهم اللحظات التى ساعدت على انفجار الحداثة فى الفكر الإسلامى المعاصر كانت فى القرن الثامن عشر، وكانت أبرز شخصيتين فى هذا المجال على الإطلاق هما ولىُّ الله الدهلوى فى الهند ومحمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية. كلاهما - بأشكال مختلفة، واستجابةً لظروف اجتماعية وسياسية خاصة - صنع نوعًا من الثورة داخل الفكر الإسلامى. كانت الصوفية النقشبندية إحدى روافد ثورة ولىِّ الله الدهلوى، بينما كان رد الفعل على الصوفية هو رافد ثورة محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية. هاتان الحركتان هما اللتان انبثقت عنهما مجموعة الثورات المتتابعة، ويمكن رصد الحلقات التى شكَّلت هيكل الفكر الإسلامى من ولىِّ الله الدهلوى، إلى عثمان بن فوديو، إلى عبد القادر الجزائرى، وإلى الحركة السلفية فى العراق، وإصلاحيى دمشق، ورشيد رضا، ومحمد عبده، حَلْقةً حَلْقةً. لقد كان الرافد للحركة الإصلاحية داخليًا.

ولا شك فى أن الحركة الإصلاحية فى النصف الثانى للقرن التاسع عشر كانت قد لاحظت الغرب، ولاحظت إخفاق السياسيين العثمانيين فى منتصف القرن التاسع عشر فى الرد على الصعود الغربى، وحاولت أن تقدِّم ردًا عليه، فيه قَدْرٌ غير بسيط من التوفيقية مثلما ذكر الدكتور الأفندى، ولكنها تعتبر فى جانب آخر من مشروعها الفكرى امتدادًا للحركة الإصلاحية التى سبقتها فى القرن الثامن عشر، سواء عند ولى الله الدهلوى أو عند محمد بن عبد الوهاب.

علينا أن نرى التعقيد الموجود فى الحركة الإصلاحية، التى لم تكن مجرد مشروع

للتوفيق بين الإسلام والغرب. لقد قامت الحركة الإصلاحية على ثلاث قواعد فكرية أساسية، هى التوحيد والعقل والاجتهاد، والتى شن من خلالها الإصلاحيون هجومًا واسع النطاق على تراث الأشعرية، وعلى تراث فلاسفة اليونان، وعلى الصعود الصوفى - الذى استمر لأكثر من خمسة قرون، ابتداءً من القرن الثانى عشر وحتى القرن الثامن عشر، وهيمن هيمنةً شبهَ شاملة على العالم الإسلامى -، وعلى الاستبداد أيضًا. كل واحد من هذه القواعد الثلاث، التوحيد والعقل والاجتهاد، لم تكن مجرد أفكار، أو مجرد محاولات لبناء فلسفة. وإنما كانت، بالنسبة للإصلاحيين الإسلاميين، برامجَ اجتماعيةً وسياسية، بما فى ذلك ما يتعلق بالدولة، وعلاقتها بالناس، وما إلى ذلك.

وأخيرًا، أرى أنه لابد من باب الإنصاف التذكير بأن الدكتور المسيرى لم يتكلم عن معالم الخطاب الإسلامى المعاصر بكل أطيافه. فهو لم يقصد قراءة الخارطة الإسلامية، ولم يقصد التَّطْواف على مسجد الشيخ كشك وعلى كل ما هو موجود فى الساحة الإسلامية! وإنما أراد أن يقول إن هناك خطابًا إسلاميًا جديدًا - هو جزء من خطاب عام - حاول فى ورقته أن يحدِّد معالمه.

*

الباب الثالث

فـى الأدب والفـن



رحلة المسيرى: من نقدِ الأدب الأنجلوساكسونى إلى نقدِ الحضارة الغربية

صلاح حزيّن*

فى عام ١٩٧٣ قرأت مقالة فى صحيفة **الأهرام** عن فيلم «**خلّى بالك من زوزو**»، كُتبت بأسلوب رشيق وبسيط، لكنها كانت على درجة كبيرة من الجمال والعمق ودقة الملاحظة، ولمست جوانب لافتة من الأهمية فى الشريط السينمائى الذى حقق نجاحًا جماهيريًا استثنائيًا فى أوائل السبعينيات. كانت المقالة مُذيَّلةً بتوقيع الدكتور عبد الوهاب المسيرى.

لم أكن قرأت الكثير للدكتور المسيرى من قبل، بضع مقالات فى مجلات متفرقة مصرية وعربية، كانت فى معظمها تتناول قضايا الفكر الصهيونى، أو تقدم للقارئ العربى عملاً مسرحيًا عُرض فى أوربا أو الولايات المتحدة - حيث قضى الدكتور المسيرى شطرًا مهمًا من حياته - أو تعرض لونًا من الكتابة الشعرية والأدبية الجديدة فى العالم، أو تعرِّف بمدرسة أدبية إنجليزية أو أمريكية حديثة. ولسبب أو لآخر لم أربط بين «**تأملات فى الواد التقيل والقلب الكاروهات**»، وهو عنوان مقالة المسيرى فى **الأهرام**، وبين مقالاته ودراساته الأخرى لبُعد المسافة بينهما. أو هكذا بدا لى الأمر على الأقل آنذاك.

واستمرت متابعتى لما يكتبه الدكتور المسيرى، وبخاصة ما كان يكتبه عن الفكر

* باحث وكاتب أردنى.

الصهيونى فى مجلات مثل **شؤون فلسطينية**، أو فى غيرها من المجلات العربية التى تصدر فى أماكن أخرى من العالم العربى، أو ما كان يصدره من كُتب فى تلك الفترة المبكرة مثل كتاب **نهاية التاريخ**، الذى صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بدار **الأهرام** فى عام ١٩٧٢. ولم يكن غريبًا أن أقرأ فى الفترة نفسها للدكتور المسيرى مقالات عن الشعر الإنجليزى، مع تركيز واضح على الشعر الرومانتيكى والشعراء الرومّانتيكيين الإنجليز، وترجمات ودراسات لبعض أشهر قصائدهم والتعريف بأبرز رموزهم: وردزورث وشيلىّ وكيتس، ّوتحليلاً لأهم أعمالهم الأدبية. وفى هذا السياق جاء طبيعيًا بعد ذلك اشتراكُه مع الدكتور على زيد فى تقديم دراسات عن الشعر الرومانتيكى الإنجليزى. فالمسيرى هو، أولاً وأخيرًا، أستاذ الأدب الإنجليزى فى جامعة عين شمس، كما كانت تقدِّمه دراساتُه وكتبُه المنشورة.

ولم أجد تناقضًا بين هذا الاشتغال من جانب الدكتور المسيرى على الشعر الرومانتيكى الإنجليزى دراسةً وترجمةً، وبين صدور **موسوعة المصطلحات والمفاهيم الصهيونية** عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى **الأهرام** فى عام ١٩٧٥. فمن المعروف أن هناك علاقةً وثيقةً بين ما يعرف فى تاريخ الأدب الإنجليزى بالثورة الرومانتيكية، وبين الفكرة الصهيونية، وبخاصة فى مراحلها الأولى عندما كانت الصهيونية بَعْدُ مسيحية**. ومن المعروف أيضًا أن الأدب سبق السياسة فى تقديم الفكرة الصهيونية، وبخاصة الأدب الإنجليزى، إذ أن أول شخصية يهودية «إيجابية» فى الأدب الأوربى ظهرت فى الرواية الإنجليزية، وفى المرحلة الرومانتيكية تحديدًا، وذلك على يدى الروائى والشاعر الإنجليزى

** من المعروف أن أول ظهور للأفكار التى عُرفت بالأفكار الصهيونية كان قد بدأ مع حركة الإصلاح الدينى المسيحى، والتى كان من أهم سماتها إيلاؤها اهتمامًا كبيرًا للعهد القديم على حساب العهد الجديد فى الكتاب المقدَّس لدى المسيحيين. ومن المعروف أيضًا أن العهد القديم يتناول قصص أنبياء بنى إسرائيل أثارت هذه الأفكار اهتمام بعض المسيحيين، وجعلتهم ينادون بعودة هذا «الشعب» المشتت إلى «أرضه الموعودة»، انطلاقًا من تفسير حرفىٍّ للكتاب المقدَّس عُرفت به البروتستانتية تحديدًا. وكانت هذه هى بداية ما يُعرف بأفكار «الصَّهيونية المسيحية»، التى تحولت - عبر عملية تاريخية - إلى حركةٍ سياسية يهودية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

الرومانتيكى السير والتر سكوت، وأعنى شخصية الفتاة اليهودية ربيكا وشقيقتها جيسيكا فى رواية **أيفانهو** المنشورة فى عام ١٩١٨ . والجديد الذى قدمته تلك الرواية، وتبعتها فى ذلك روايات أخرى، أنها تضمنت أفكارًا صهيونية عامة، ما لبث أن توسع فى شرحها مؤسسو الفكرة الصهيونية، قبل أن تتحول بعد ذلك إلى أسس فكرية للحركة الصهيونية بعد أن أصبحت حركة سياسية. ومن أهم هذه الأفكار فكرة «أرض الميعاد التى وعد الله اليهود بها» و«حتمية عودة اليهود إليها».

عندما نشر المسيرى كتابه **موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية** كان من الواضح أن «الدراسات الصهيونية» هى المسار الذى اختاره أستاذ الأدب الإنجليزى فى جامعة عين شمس وأعطاه الأولوية على ما عداه. فقد كان هذا الكتاب حتى ذلك الحين أكملَ كتاب يعرِّف بالدين اليهودى وفرَقه وملَله والاختلافات بينها، ويتابع حركة جالياته المختلفة عبر عصور التاريخ وعَلى اتسَاع رقعة الكرة الأرضية، كما يعرِّف بأهم الرموز الدينية والثقافية والفلسفية فى التاريخ اليهودى، ويعرِّف أيضًا بالحركة الصهيونية، وأهم ركائزها الفلسفية والفكرية والدينية، وكذلك السياسية. وقد اتخذ هذا الكتاب شكل العمل الموسوعى ليشكِّل مرجعًا لا غنى عنه للقارئ العادى، وكذلك للباحث والدارس للحركة الصهيونية أو أىٍّ من تفرُّعاتها، فى وقت كان المهتمون بالشأن الصهيونى واليهودى قلَّةً فى عالمنا العربى.

وتوالت كتابات المسيرى عن الفكرة الصهيونية، وهى كتابات كان يجمعها تباعًا وينشرها فى كتب، مثل **اليهودية والصهيونية وإسرائيل** وغيره. وقد مثَّل الذِّروة فى هذه السلسة كتابُه عن **الأيديولوجية الصهيونية** الصادر عن سلسلة **عالم المعرفة** الكويتية. كما واصل كتاباته تعريفًا بالتيارات الرئيسية فى الأدب الذى اصطلح على تسميته «الأدب الصهيونى»، منذ أن كتب غَسَّان كنفَانى كتابه الشهير مستخدمًا هذا العنوان. كما واصل المسيرى القيام بدراساته المعمَّقة للنتاج الأدبى لبعض أبرز الكُتَّاب والشعراء اليهود مثل حاييم نحمان بيالك وشاؤول شيرنيخوفسكى وغيرهما، وبخاصة أولئك الذين تعتبر كتاباتهم فى صورة أو أخرى تجليًا للفكر الصهيونى، أو أولئك الذين كانوا من المنتمين إلى ما كان يُعرف فى أواخر القرن

التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بـ «الصهيونية الثقافية»، وهى تيار أصيل فى الحركة الصهيونية.

لم يقف المسيرى عند تقديم هؤلاء للقارئ العربى، بل غاص عميقًا فى دراسة نتاجهم الأدبى فى مقالات ودراسات نشرها فى مجلات وصحف مصرية وفلسطينية وعربية. وكان قد اكتشف منذ وقت مبكر أن النتاج الأدبى لهؤلاء الأدباء الصهيونيين هو النقيض للأدب والشعر الفلسطينى، لذا فقد أدخل المسيرى الشعر الفلسطينى، منذ أن كان مطبوعًا بطابع المقاومة، فى دائرة اهتماماته الواسعة، وقدم فى هذا المجال دراسات مقارنة بين الشعر الذى كتبه أدباء صهيونيون والشعر الذى كتبه «شعراء المقاومة الفلسطينية»، وهو الاسم الذى عرف به فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زيَّاد وراشد حسين وغيرهم من شعراء الأرض المحتلة فى ١٩٤٨.

وبالتوازى مع هذا المسار الذى قدَّم فيه إنجازات ذات قيمة استثنائية، واصل المسيرى كتاباته التى قدم فيها آراءً نافذةً حول الأدب والثقافة والفكر فى الغرب عمومًا، وفى الولايات المتحدة على وجه الخصوص حيث درس وعمل وأقام. ومن هناك واصل تقديمه للاتجاهات الجديدة فى الأدب والفن والثقافة، فكتب عن اتجاهات جديدة فى المسرح وفى الشعر وفى النقد الأدبى، وأخرى فى الفكر والثقافة الغربيين. وفى الإجمال: ساهم المسيرى فى أن يقدم للقارئ العربى صورة حية عن الاتجاهات الأساسية فى الأدب والفكر والفن فى أوربا وأمريكا، وجمع بعض أهم تلك الدراسات فى كتابه الصادر عن مؤسسة الدراسات والنشر البيروتية فى عام ١٩٧٩ بعنوان **الفردوس الأرضى**. وفى اعتقادى أن هذا الكتاب الصغير الحجم (١٦٠ صفحة من القطع المتوسط) واحد من أهم كتب المسيرى لمن أراد أن يرصد مسيرته الحيوية ويفهم تحولاته الفكرية، فهو يمثل عملاً مفْصليًا مهمًا فى حياة وفكر المسيرى كما سنرى فيما بعد.

لم تقتصر كتابات الدكتور المسيرى على اللغة العربية، بل كتب باللغة الإنجليزية - التى كان أستاذًا فيها - بعض أهم دراساته، وبخاصة فى المجلات الأكاديمية التى

تصدرها الجامعات والمؤسسات الأكاديمية، وإن لم يَقْصُر نشر دراساته عليها. وعلى الرغم من التنوع الكبير فى كتابات المسيرى باللغة الإنجليزية، شأنه فى ذلك شأن العربية، فإن من الممكن توزيعَها على محورين: محور الكتابة عن الشعر الفلسطينى والتعريف به للقارئ غير العربى، وبذلك فإنه كان يقوم بمهمة مكمِّلة لمهمته الأولى التى بدأت باللغة العربية، معرِّفًا خلالها القارئ والمثقف العربى بنتاج الأدباء الصهيونيين. والمحور الثانى: تحليل بعض الأعمال الأدبية الإنجليزية أو الأمريكية من وجهة نظر نقدية أساسًا، وهنا كان المسيرى يكمل مهمته الثانية، أى تقديم وجهة نظر نقدية فى بعض أهم الأعمال الأدبية والثقافية والفنية الغربية، مع تركيز واضح على الثقافة الأنجلوساكسونية فى إنجلترا وأمريكا، وإن لم يكن محصورًا فيها.

غير أن المسيرى وهو يخاطب القارئ غير العربى لم يَقْصُر كتاباته باللغة الإنجليزية على التعريف بالشعر الفلسطينى، بل قدم أيضًا تحليلات لبعض الأعمال الأدبية العربية، فالأدب العربى هو الإطارُ الأعمُّ والأشملُ للشعر العربى، ومنه الشعر الفلسطينى، الذى لا يمكن فهمه إلا فى هذا الإطار. ومما يلفت النظر أن المسيرى لم يكن حريصًا على اختيار الأعمال الأدبية العربية المعروفة فقط لتحليلها وتقديمها للقارئ غير العربى، بل اختار أيضًا أعمالاً غير معروفة، وغير مألوفة ليكتب عنها، ومن بين هذه المقالات دراستان عن عملين لشاعر العامية المصرية المعروف صلاح چاهين. الأولى: تحليل لقصيدة «**بكائية على چون كنيدى**» التى كتبها چاهين فى أعقاب اغتيال الرئيس الأمريكى فى العام ١٩٦٣، وقد حملت الدراسة عنوان «**المسيح وكنيدى وراعى البقر**»، وعنوانًا فرعيًا آخر هو «**قراءة فى قصيدة عربية حديثة**». أما الثانية فقد حمل عنوان «**چاهين.. المعلِّم البارع**» حلل فيها قصيدة لصلاح چاهين بعنوان «**باليه**». وحين قرأت هاتين الدراستين تذكرت تلك المقالة عن «**خلِّى بالك من زوزو**»، فمن المعروف أن صلاح چاهين هو الذى كتب أغنيات الفيلم التى اشتهرت مثل شهرة الفيلم، وأن اسم الفيلم مأخوذ من اسم أغنية تغنيها بطلة الفيلم زوزو (سعاد حسنى) كتبها چاهين أيضًا.

غير أن ما يجمع بين «**تأملات فى الواد التقيل والقلب الكاروهات**»، وهو عنوان مقالة المسيرى عن الفيلم، والمقالتين المشار إليهما من قصائد لصلاح چاهين، لا يقتصر فقط على اسم صلاح چاهين، بل هناك ما هو أهم من ذلك بكثير. فالرابط بين هذه المقالات والدراسات، بل والكتب الأخرى العديدة التى كتبها المسيرى، هو تلك العقلية المرنة المنفتحة القادرة على استيعاب كل الأنواع الأدبية وإخضاعها للتحليل العميق، وتَحويلها بعد ذلك إلى دراسات تُنشر فى مجلات رصينة أو أكاديمية، أو إلى مقالات صحفية مقروءة، وعدم التردد فى البحث عن الجمال حيثما كان. وقد يدخل المسيرى عبر هذه الدراسات فى اشتباك مع النظريات الأدبية الغربية القديمة والحديثة، أو يأخذ دور الكاتب الصحفى فى متابعة ما يستجد على الساحة الثقافية والفكرية والأدبية والفنية، فى العالم العربى وفى الغرب على السواء.

فى هذا السياق يمكننا أن نفهم كتابة المسيرى عن «**خلّى بالك من زوزو**»، إذ أن مقالة «**تأملات فى الواد التقيل والقلب الكاروهات**»، التى تبدو فى الظاهر خفيفة، لا تعكس فى واقع الأمر ميلاً نحو هذا النوع من الكتابة، بقدر ما تعكس اهتمامًا من جانب المسيرى فى البحث عن الجميل والعميق فى الفن والأدب، وعن مقدار ما فى العمل الإبداعى من فنية وإيحاء، وبقدر ما يتضمن من دلالات وإشارات على تحولات فى الفن والمجتمع. يبحث عن ذلك فى الأعمال الإبداعية كافة، بغض النظر عن نوعها الأدبى أو الفنى، سواء كانت فى السينما أو المسرح أو الرواية أو الشعر، حتى لو كان هذا الشعر مكتوبًا بالعامية، كما فى حالة صلاح چاهين الذى كتب بالعامية شعرًا أكثرَ شعْريةً من بعض ما كتب بالفصحى، سواء كان ذلك شعرًا حديثًا أم كلاسيكيًا.

مقالة المسيرى عن الفيلم رؤية لأحداثه وشخصياته وأبطاله، ورصد لنوعية الحوار الذى يدور بينهم، واختلاف ذلك كله عما اعتاد جمهور السينما المصرية مشاهدتَه فى أفلام الخمسينيات والستينيات. وقد ربط المسيرى ذلك كله بالتغيرات التى طرأت على المجتمع المصرى، وعلى صورة كُلٍّ من الشاب والفتاة فيه، وعلى لغة كُلٍّ منهما وطريقته الخاصة فى التعبير عن آماله وطموحاته ونزواته. وبكلمة:

عن واقعه المختلف تمامًا عن واقع شباب الخمسينيات والستينيات. كما ربطها بالموضوعات التى أصبحت السينما العربية تطرقها فى السبعينيات، وذلك فى ضوء التغيرات الكبيرة فى صورة شباب السبعينيات فى مصر والعالم العربى، بل والعالم كله، إذ أن صور مظاهرات الطلبة التى اجتاحت العواصم الأوربية - والتى تجسَّدت فى صورتها الأكثر دلالة فى مظاهرات الطلبة الفرنسيين فى شوارع الحى اللاتينى، فيما عُرف بربيع باريس فى عام ١٩٦٨ - كانت ما تزال ماثلة فى الأذهان.

أما فى مقالتيه عن قصيدتى صلاح چاهين، فقد حاول المسيرى أن يكشف عن الفلسفة العميقة الكامنة وراء اليومىّ من الكلام أو الحديث أو الأفكار التى يتداولها العامة والبسطاء، والتى قد يحوِّلها شعراء العامية الذين يمتلكون عبقرية من نوع خاص مثل صلاح چاهين، إلى أشعار وأغان وحوارات فى أفلام أو مسرحيات، أو قد تضاف إلى المفردات اليومية التى يستخدمها فى حياتهم الناس العاديون.

لقد كتب المسيرى فى موضوعات على درجة مدهشة من التنوع والثراء، إذ كتب عن شعر المقاومة الفلسطينى، وكتب نقدًا لعدد من الروايات مثل **السيد من حقل السبانخ** لصبرى موسى وهى رواية تنتمى إلى أدب الخيال العلمى، وكتب عن تجارب لشعراء غير معروفين مثل الشاعر بدر توفيق، وكتب محلِّلاً قصيدة لشاعر مثل غازى القصيبى، وكتب عن قصص قصيرة للطيب صالح وعبد السلام العجيلى وتوما الخورى وآخرين. كما كتب عن «**خلِّى بالك من زوزو**»، الفيلم الذى أخرجه الراحل حسن الإمام.

كما أنه قدم للقارئ العربى عددًا من الشعراء الإنجليز من تشوسر إلى هاردى، مرورًا بالشعراء الرومانتيكيين والفيكتوريين أمثال وليام بليك ووردزورث وكيتس وشيلى، ثم ألفريد لورد تنيسون وماتيو أرنولد وروبرت براونج ووالت ويتمان. وكتب عن الحداثة وما بعد الحداثة، وعن التشيُّؤ وعن الأنثوية، وكتب عن شعر الهايكو والمسرح اليابانى، وترجم عددًا من الكتب ذات الطابع الفكرى، كما ترجم مسرحيات وقصائدَ.

وبالإنجليزية، كتب عن «شعر المقاومة الفلسطينى» كاشفًا عن جوانب فيه على

درجة عالية من الأهمية والجمال فى الوقت نفسه، وكتب عن أبى حيان التوحيدى، كما كتب عن صلاح چاهين، وكتب عن «التشيُّؤ والحداثة وما بعد الحداثة» و«ديالكتيك الإنسان والطبيعة»، وكتب عن البُنَى الأخلاقية فى أعمال الروائيين الأمريكيين ملفيل وثورو، كما كتب عن البنيوية والتفكيكية.

والناظر إلى هذا المدى الشاسع من الكتابة الأدبية والفلسفية سيلاحظ أن للمسيرى معياريتَه الخاصة فى اختيار العمل الأدبى أو الفنى لتقديمه، فهو ينظر إلى العمل الأدبى وأهميته ودلالته بغض النظر عن اسم الكاتب. بل قد يبدو أحيانًا أن المسيرى يُعرض عن الكتابة عن الأسماء الكبيرة والمعروفة والتى تملأ الدنيا ضجيجًا، ويختار فى المقابل أن يكتب عن أسماء ربما كانت أقل لمعانًا أو بريقًا ولكن أعمالها أكثر إيحاءً ودلالة. فمن بين كتاباته ودراساته بالعربية لا نعثر على دراسة عن توفيق الحكيم أو نجيب محفوظ أو يوسف إدريس أو صلاح عبد الصبور أو عبد الوهاب البياتى أو بدر شاكر السيَّاب أو غيرهم من الأدباء والشعراء الكبار، وذلك إذا استثنينا محمود درويش، الذى حظى بدراسات على درجة كبيرة من العمق فى إطار كتابة المسيرى عن الشعر الفلسطينى. لكننا نجد مقالات عن صلاح چاهين وبدر توفيق وتوما الخورى وعبد السلام العجيلى. ومن بين دراسات بالإنجليزية لا نعثر على دراسة عن شكسبير أو ت. س. إليوت أو إزرا باوند أو جيمس جويس، ولكننا نعثر على دراسة عن هنرى ثورو مثلاً.

وقد ساعد المسيرى على الإبحار فى كل هذ المجالات، والكتابة فى كل هذه الموضوعات أسلوبٌ فى الكتابة يميِّز مقالاته ودراساته وأبحاثه، يجمع بين البساطة والعمق فى آن واحد، بحيث يستطيع التعبير عن الأفكار النظرية المعقدة بأسلوب بسيط وواضحٍ، بقلم سيال أشبه بأقلام الصحفيين فى كتابتهم اليومية، التى تتطلب حسًا عمليًا ورشاقة وجاذبية، وهذه مزية لا يتقنها سوى قلة من الأكاديميين. وربما كانت هذه المزية هى التى مكنته من إنجاز مشروع ضخم مثل **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، وهى على هذه الدرجة من التخصُّص والاتساع، ومن التعقيد والبساطة، ومن التنوع والخصوصية فى الوقت نفسه.

فى مستهل دراسة له بعنوان **«الفتيان الغرباء الروح»**، حاول المسيرى أن يشرح منهجه فيها، فوجد نفسه يكتب ما يمكن اعتباره تقديمًا لمنهجه فى الكتابة فى صورة عامة، حيث يقول: «كل عمل أدبى فى نهاية الأمر يوجد فى سياق أوسع منه، فهو أولاً يوجد داخل سياق أدبى يتكون من كل الأعمال الأدبية السابقة المكتوبة باللغة نفسها. لكن العمل لا يوجد داخل سياق أدبى وحسب، وإنما يوجد داخل سياق حضارى وتاريخى واجتماعى أيضًا، وهى كلُّها سياقات متداخلة تؤثر على العمل الأدبى وتترجم نفسها إلى عناصر أدبية». وعلى الرغم من اتساع المدى الذى يُلزِم المسيرى نفسه به؛ فإن هذا الاتساع يتضمن فى واقع الأمر «تحديدًا» للمنهج الذى التزم به المسيرى فى كتابة أبحاثه ودراساته ومقالاته على تنوعها.

وقد التزم المسيرى بهذا «المنهج» فى كتابته عن «الشعر الفلسطينى المقاوم»، كما التزم به فى كتابته عن شعر الأدباء الصهيونيين، والتزم به وهو يقدم للقارئ العربى مسرحية أوربية أو يابانية، مثلما التزم به وهو يقدم مدرسة أدبية أو اتجاهًا أدبيًا جديدًا فى أوربا للقارئ العربى.

ولدى دراسته شاعرًا أو قصيدةً؛ فإن المسيرى لا يكتفى بالغَوْص بعيدًا فى النص الشعرى للقصيدة، والبحث عن مستويات عديدة لقراءات أكثر عمقًا، كما هو شأنه فى معظم دراساته للقصائد أو للنتاج الشعرى لشاعر ما، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن الفلسفة الخاصة الكامنة فى بِنْية القصيدة أو فى النسق الشعرى لشاعر معيَّن، وربط هذه الفلسفة الخاصة التى تَنطق بها لغة القصيدة وبنيتها بفلسفة أعم وأشمل، ربما كانت فلسفةَ مجتمع بأسره.

وربما كان المثال الأبرز على ذلك دراسة المسيرى عن الشاعر الأمريكى والت ويتمان، التى حملت عنوانًا دالاً هو **«قصائد ويتمان البرجماتية»**. ففى دراسته تلك التى نشرها فى مجلة **قضايا عربية** فى عام ١٩٧٥ ربط المسيرى بين الفلسفة الخاصة فى شعر والت ويتمان وبين الفلسفة البرجماتية التى طبعت المجتمع الأمريكى بطابعها، وشكَّلت خلفية فلسفية لما يمكن وصفه بالثقافة الأمريكية.

وقد وجد «منهج» المسيرى هذا تطبيقًا خلاَّقًا له فى دراساته «للشعر الفلسطينى **المقاوم**»، فقد كان هذا الشعر محور اهتمام خاص من جانب المسيرى، ربما بوصفه نقيضًا للنتاج الشعرى الذى كتبه الشعراء الصهيونيون.

ففى دراسة له بالإنجليزية عن «التِّيْمات» الرئيسية للشعر الفلسطينى المقاوم المعاصر، حملت عنوان **عرس الدم الفلسطينى**، يضع المسيرى الشعر الفلسطينى المعاصر فى إطاره الطبيعى بوصفه «جزءًا من منظومة ثقافية معقدة»، وعليه؛ «يجب النظر إلى الشعر الفلسطينى فى سياق عربى واحد، وليس من منظور ضيق ومحدد من خلال الاستعمار الاستيطانى الصهيونى». ويرفض المسيرى «ذلك الميل إلى النظر إلى فلسطين من زاوية ارتباطها بالصهيونية»، ويرى أن من يفعل ذلك «إنما ينظر إلى تاريخها بوصفه مجرَّد ردٍّ فعل للاستعمار الاستيطانى الصهيونى». ويضيف أنه «وإن كان من الصحيح أن الاستيطان الصهيونى قد ترك تأثيرًا عميقًا، وربما دائمًا، على المجتمع الفلسطينى - فإن من المهم أن نتذكر أن المجتمع الفلسطينى هو، أولاً وقبل كل شيء، جزء من تكوين قومى واسع».

وفى دراسته للنتاج الأدبى للكُتَّاب الصهيونيين، سواء كتبوا بالعبرية أو باليديشية أو بأية لغة أخرى، فقد وضع هذا النتاج فى سياق أشمل هو سياق الأدب الأوربى. فمدخل المسيرى لدراسة الفكر الصهيونى والحركة الصهيونية يأتى من وضع هذا الفكر وهذه الحركة فى السياق الأوربى، فالصهيونية لديه حركة أوربية استعمارية استيطانية فى الأساس.

وفى دراساته العديدة لشعر الأدباء الصهيونيين غاص المسيرى عميقًا فى قصائدهم، وكشف عن الفلسفة الخاصة التى تتضمنها هذه القصائد وربطها بالأفكار الصهيونية والتوراتية، التى كانت تشكل مرجعية فلسفية لشعرهم وأدبهم، ثم عاد وربطها بالفكر الأوربى. فنحن لا يمكن أن نفهم أشعار الصهيونى شاؤول شيرنيخوفسكى مثلاً إلا من خلال ارتباطها بالنتاج الأدبى الأوربى، الوثنى منه والمسيحى، وهذا ما فعله المسيرى فى الدراسة التى نشرها عنه فى مجلة **شئون فلسطينية** (يوليو ١٩٧٣) تحت عنوان «**شاؤول شيرنيخوفسكى بين التمرد والاستسلام**».

لم يكن المسيرى «محايدًا» وهو يتعرض للفكر الصهيونى أو الفكر العنصرى الأوربى الذى استولد الفكرة الصهيونية. فقد كشف فى دراساته ما تحويه الفكرة الصهيونية من تشوُّه ولا إنسانية، لأنها تقوم على منح أفضلية غير إنسانية للخرافات والأساطير الدينيةَ اليهودية المتعلقة بأرض الميعاد على الواقع القائم حقًا فى تلك الأرض، مع ما يعنيه ذلك من حرمان لأصحاب الأرض من حقوقهم كافة، بما فى ذلك حقهم فى الحياة على أرض وطنهم. كما أنه لا يتردد فى كشف زيف «العاطفة» التى تنضح بها القصائد التى كتبها بيالك مثلاً نحو «الأرض الموعودة»؛ لأنها، ببساطة، لا تقوم على معرفة وثيقة بالأرض التى «يتوق شوقًا» إليها، بل إلى أرض متخيلة لا وجود لها إلا فى ذهنه المُشْبَع بأساطير التوراة عن «أرض الوعد الإلهى» فى فلسطين.

ويقارن المسيرى هذه الخواص بما هو موجود لدى الشعراء الفلسطينيين، الذين يعرفون أرضَهم جيدًا، بجبالها وسهولها ومنحنياتها، وبنباتها وحيوانها، وبمدنها وقُرَاها، كما أنهم يعرفون شعبَهم وتاريخَه وعاداته وتقاليدَه، وفنَّه وأدبَه وثقافتَه، وهذا ما يعطى الشعر الفلسطينى أفضليةً فنيةً وفكريةً على نتاج الشعراء الصهاينة؛ لأن المعاناة فى أشعارهم حقيقيةٌ، كما أن الفرح حقيقى والوصف حقيقى، وكما أن الغناء ينتمى إلى فنون تلك الأرض.

وفى دراسة له عن «**الفكر الصهيونى فى شعر بيالك**» - نشرها فى مجلة **شئون فلسطينية** فى عدد شهر أغسطس ١٩٧٢ - يختار المسيرى مجموعة من قصائد «الشاعر القومى» لليهود والتى يعود فيها بيالك إلى الطبيعة. ويذكِّرنا المسيرى بأن فكرة العودة إلى الطبيعة هى الركيزة الأساسية لفكرة «محبة صهيون»، التى انطلقت منها الحركة الصهيونية وحملت اسمها فى البداية. وفى قصيدة «**إلى عصفور**» التى يختارها المسيرى من شعر بيالك يستخدم الشاعر الصهيونى العصفور رمزًا «يخاطب من خلاله الأرض المقدسة، ويطلب منه أن يخبره عن أمجاد تلك الأرض القديمة، ويبثه أشواقَه إلى هذه الأرض»، فيقول:

«تحيةً دافئةً لعودتكَ أيها العصفورُ الجميل

من البلاد الحارَّة إلى نافذتى،

كم اشتاقت نفسى إلى صوتك العَذْب

أتحملُ لى السلامَ من إخوتى فى صهيون،

من إخوتى البعيدين القريبين؟

يا أيها السعداء.. أتعلمون أننى أعانى؟

نعم.. إننى أعانى من الآلام».

ثم يسأل الشاعرُ العصفورَ عن حال كل ما تشتمل عليه الأرض المقدسة من رموز ذات دلالات دينية يهودية:

«أتحملُ لى السلامَ من فاكهة البلاد

ومن السَّهْل، ومن الوادى، ومن قمم الجبال؟

كيف حالُ نهر الأردن ومياهه الصافية؟

كيف حالُ كل الجبال وكلِّ التلال؟».

ويلاحظ المسيرى تلك العمومية التى تتصف بها هذه القصيدة، فالشاعر يحاول أن يشير إلى تفاصيل خاصة بالأرض الموعودة التى يخاطب العصفور العائد منها، ويذكر التلال والجبال والوادى ونهر الأردن، «لأنه ليست له علاقة مباشرة ومحسوسة وشخصية بهذه الطبيعة، بل هى علاقة مستقاة من الكتب الدينية والأدبية اليهودية»، كما يقول المسيرى. ثم يمضى للمقارنة بين قصيدة بيالك المذكورة وبين ما جاء فى قصيدة لمحمود درويش كانت فيها درجة المعرفة بالأرض وخصوصية هذه المعرفة ومحسوسيتها على درجة باهرة من الوضوح:

«لن يصُبَّ النيلُ فى الفُولجا

ولا الكونغو ولا الأردن فى نهر الفُرَات

كلُّ نهرٍ وله نَبْعٌ ومجرَى وحياةْ».

كان التعريف بالشعر الفلسطينى أحد المحاور الرئيسية فى كتابات المسيرى، فبالنسبة له كان الشعر الفلسطينى هو وجه العملة الآخر لدراساته فى الأدب الذى كتبه أدباء صهيونيون باللغة العبرية، التى كانت عملية إعادة إحيائها جزءًا أساسيًا من المشروع الصهيونى.

وفى دراساته العديدة عن الشعر الفلسطينى كشف الدكتور المسيرى مزايا جديدة فى هذا الشعر غير ثنائية «الأرض/ الحبيبة»، التى توقف عندها - أو كاد - نقد «الشعر الفلسطينى المقاوم»!

ففى العديد من دراساته التى تناولت شعر المقاومة الفلسطينى رصد المسيرى عددًا من المزايا المهمة التى تطبع الشعر الفلسطينى، وكشف عن جماليات خاصة به. أشار إلى أن هذه الجماليات «تتمرد على الاستعارة العضوية وتتلمص منها؛ لأن مثل هذه الاستعارة تفترض الاتزان وتقبل الوضع القائم، بينما يحاول الشاعرُ المقاوم أن ينهى الظلم الواقع عليه وعلى وطنه ويطرح رؤية لعالم أكثر عدلاً وإنسانيةً». ويضيف المسيرى شارحًا فكرته هذه فى دراسة له بعنوان «**فى المراثى وحب فلسطين**» (نشرها فى مجلة **التَّوْباد** السعودية فى عام ١٩٨٨): «ويعبِّر هذا التمرد عن نفسه فى ثورة على الشكل الفنى وعلى اللغة، حتى نصل إلى بعض القصائد التى تتآكل فيهًا البِنْياتُ اللغوية تمامًا». ويرى المسيرى أن التمرد نفسه يأخذ شكل رفض فكرةَ الشاعر الذى يكرس وقته للبِنْيات اللفظية أو القيم الجمالية المنفصلة عن الحياة، ويظهر بدلاً من ذلك الشاعر المحارب الذى يحمل السيف والكلمة (وهى فكرة متجذِّرة فى التراث العربى). ثم يظهر أخيرًا الشاعر الشهيد، الذى يتمرد على الكلمة/ الشكل، ليصبح القولُ هو الفعلَ، والقصيدُ هو الشاعرَ، والبذلُ هو المعنى الذى يفرضه الشاعر على واقع الظلم».

ويلخِّص الجماليات التى تعبر عن نفسها فى كثير من الموضوعات الأدبية فى «المراثى التى يتأمل فيها الشاعر جُرْحَه، وحبَّ فلسطين الذى يساند الشاعر ويشد من أزره، ثم الصمود (السلبى) والمقاومة (الإيجابية)، وأخيرًا، النصر».

غير أن المتتبع لمقالات المسيرى حول الشعر الفلسطينى يلاحظ أنه وقف به عند المراحل الأولى مما عرف فى أواخر الستينيات بشعر المقاومة الفلسطينى، وهى المرحلة التى انتهت فى أواسط السبعينيات ليعود الشعر الفلسطينى رافدًا مهمًا من روافد الشعر العربى. فمن المعروف أن الشعراء الذين حملوا اسم شعراء المقاومة، وارتبط اسم شعر المقاومة بهم، واصلوا مسيرتهم الشعرية بنضج فنى أكبر، وأضافوا إلى أرصدتهم الشعرية إبداعات جديدة جديرة بالاهتمام، وخاصةً من جانب النقاد الذين تابعوا هذا الشعر منذ بداياته الأولى مثل المسيرى. فشعر المقاومة الفلسطينى، وبخاصة شعر رمزه الأكبر محمود درويش، تطور فى صورة هائلة، وأصبح أكثر تعقيدًا وتركيبًا، وأكثر تأملاً فى قَدَر الفلسطينى ووجوده، وطرق موضوعات جديدة، واستشرف آفاقًا بعيدة ومثيرة. وعلى مستوى الشكل الفنى حقق إنجازات مهمة، وفتح عوالمَ جديدة كما فى دواوينه الأخيرة **أحد عشرَ كوكبًا**، و **لماذا تركتَ الحصانَ وحيدًا** وأخيرًا **سرير الغريبة**، وهى مرحلة بدأها محمود درويش مع استقراره فى بيروت فى عام ١٩٧٢، غير أنها دخلت طورًا جديدًا أكثر تعقيدًا وتركيبًا، وتراجعت فيها نبرة الأمل وحلَّت محلَّها نبرةٌ حزينةُ الوَقْع، وذلك بعد الخروج من بيروت فى عام ١٩٨٢.

لقد كانت كل هذه التطورات فى اتجاهات الشعر الفلسطينى فى حاجة إلى متابعة يستحقها من المسيرى، الذى واكب هذا الشعر من بداياته الأولى، لكى يتابع تحولاته وتطوراته والآفاق الجديدة التى ارتادها، وذلك فى ضوء التطورات الجديدة المذهلة التى شهدتها القضية الفلسطينية.

وثمة ملاحظة أخرى على تناول المسيرى للشعر الفلسطينى، فقد اقتصر فى دراساته على نتاج الشعراء الذين صمدوا وبقوا فى أرضهم فلسطين بعد ١٩٤٨، وبخاصة محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زيَّاد وراشد حسين، وشعراء آخرين لم تكن لهم سوى فضيلة الصمود، لكنه نادرًا ما تناول شاعرًا مثل معين بسيسو الذى لعب دورًا مهمًا من حيث كونُه همزة الوصل بين الشعر الفلسطينى الذى كُتب فى الأربعينيات والخمسينيات وبين الشعر المقاوِم، خاصةً وأن كثيرين

اعتبروا معين بسيسو الممهِّد لشعر المقاومة الفلسطيني منذ أن نشر في القاهرة في العام ١٩٥٢ ديوان **أغاني المعركة**.

كما أنه لم يتابع الشعر الفلسطيني في المنفى، الذي كان يكمل شعر المقاومة في الداخل، كما عكسته أشعار محمد القيسي وعز الدين المناصرة ومريد البرغوثي وأحمد دحبور وآخرين. وجدير بالذكر أن نتاج هؤلاء الشعراء شهد هو الآخر تحولات هائلةً على المستويين الفني والوجودي.

وفي الواقع؛ فإن شعراء «المقاومة» في الداخل وشعراء «المنفى» هما فرعان في شجرة واحدة هي شجرة الشعر الفلسطيني الوارفة. ومن المفارقة أن المسيري في قصر دراساته على «الشعر المقاوم» في فلسطين إنما كان ينظر إلى الشعر الفلسطيني من منظور محدَّد، هو علاقته التناقضية «بالاستعمار الاستيطاني الصهيوني»، وليس «في سياق عربي واحد». كما كان قد دعا في مقالته المشار إليها في **التَّوْباد**.

وبالطبع؛ فإن هذه الملاحظات لا تقلل من أهمية الجهد الكبير الذي بذله المسيري في دراسة «الشعر الفلسطيني المقاوم».

الفِرْدَوْس الأرضي

على الرغم من هذا المدى الواسع لاهتمامات المسيري؛ فإن من الممكن حصرَ إنجازه الرئيسي في محورين أساسيين. الأول: محور الأدب والفكر الصهيونيين، ويدخل في هذا الإطار الوجه الآخر لهما، أي الشعر الفلسطيني المقاوم. أما المحور الثاني: فالتعريف بالأدب الإنجليزي، مع تركيز على المدرسة الرومانتيكية، وهي البداية التي تابعها المسيري عندما انتقل من الكتابة عن الشعر إلى الكتابة عن القضايا الفكرية والفلسفية، حيث بدأ في تسليط الأضواء على الظواهر الجديدة في الأدب والثقافة والفكر الأوربي.

ولنا أن نلاحظ هنا أن الاهتمام المبكر بالأدب والفكر الصهيونيين قد تطور في اتجاه كانت **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** التي صدرت في عام ١٩٩٩، بعد

جهد استغرق نحو ٢٥ عامًا، هي ذروته. وأن التعريف بالشعر الإنجليزي قد تطور فيما بعد إلى تسليط الأضواء على الظواهر الجديدة في الأدب والثقافة والفكر في أوربا من وجهة النظر النقدية التي أشرنا إليها. وقد تطور هذا النقد فيما بعد إلى رفض للفكر الغربي وعداء له في الأعوام الأخيرة. أما معرفة كيف حدثت هذه التحولات؛ فتحتاج إلى العودة إلى كتاب **الفردوس الأرضي**. حيث لا تكمن أهمية هذا الكتاب فقط فيما تضمنه من تقديم صورة نابضة بالحياة للمشهد الثقافي في الولايات المتحدة للقارئ العربي، بل وفي أنه تضمن المُفْصِل الذي اجتمعت فيه الأسس الفكرية للدكتور عبد الوهاب المسيري، ليس في صورتها التي كانت عليها وقت صدور الكتاب، بل وقبل ذلك وبعده أيضًا.

وجريًا على عادته في معظم، كتبه يُلحق الدكتور المسيري بالعنوان الأصلي للكتاب عنوانًا شارحًا آخر. وكان العنوان الشارح الذي اختاره المسيري لكتاب **الفردوس الأرضي هو دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**. والكتاب في الأساس تجميع لثلاث دراسات مطولة كان المسيري قد نشر الأولى منها في صحيفة **الأهرام** القاهرية، والثانية في مجلة **الطليعة** المصرية، والثالثة نشرها في كتاب أصدره بالإنجليزية عن الزعيم الزنجي المسلم مالكوم إكس في عام ١٩٧٢. لذا، فلم يكن صعبًا على من كان قد قرأ للمسيري مقالاته في مجلة **الطليعة** المصرية آنذاك، أو المجلات المصرية والعربية الأخرى أن يعرف أن «انطباعات» المسيري عن الحضارة الأمريكية الحديثة إنما هي انطباعات سلبية، وأنها كُتبت بعين ناقدة لهذه الحضارة من وجهة نظر أقرب إلى الفكر اليساري الليبرالي. فهذه الحضارة - كما تجسدها الأعمال الأدبية والفنية، وكذلك المدارس والاتجاهات الفكرية والفلسفية - سلبيةٌ بسبب خُلوِّها من البعد الإنساني والروحي. وهي فكرة ترددت كثيرًا في كتابات المسيري عن بعض الأعمال المسرحية التي عُرضت في عواصم أوربية أو مدن أمريكية، كما في العرض الضافي الذي قدمه لمسرحية «**يسوع المسيح: النجم الأعظم**» التي عُرضت على أحد مسارح برودراي في نيويورك بأمريكا في أوائل السبعينيات ثم في لندن في أواسط السبعينيات، والتي تقدم السيد المسيح في أحد وجوهه بوصفه «نجمًا سينمائيًا لامعًا يستحوذ على إعجاب الجماهير بما يجعلها مهووسة به»!

كما ترددت فى كتاباته عن بعض المدارس والتيارات الأدبية الأوربية والأمريكية مثل دراسته عن «**حضارة الكامب**»، التى كان المسيرى قد نشرها فى ديسمبر من العام ١٩٧٠ فى مجلة **المجلة** المصرية، والتى يقدم فيها تحليلاً معمَّقًا لكتاب الناقدة الأمريكية سوزان سونتاج المعنون **ضد التفسير**، بوصف هذا الكتاب يتضمن تعبيراً عن موقف فلسفى عدمى لأنه «يهتم بما هو قبيح وغير مشكل». وفى هذه الدراسة استخدم المسيرى أدوات نقدية ليست بعيدة عن الماركسية، وكان من بين النقاط التى استدعت نقد المسيرى تطرف سونتاج فى إيثارها الشكلَ على المضمون فى العمل الأدبى، مذكِّرًا بأن التطرف فى أى موقف فلسفى أو فكرى غالبًا ما يُفضى إلى نقيضه فى التطبيق، وشرح العلاقة بين الشكل والمضمون على أساس ديالكتيكى. وفى ختام مقالته قال المسيرى. «لعل الناقد المتقبِّل لهذا الانفصال (بين الشكل والمضمون) والواعى به، أكثر قدرة على تخطيه وعلى رؤية العمل ككُلٍّ مركَّب ديالكتيكىٍّ، له أجزاؤه وعناصره المنفصلة.

هذا النقد للأعمال الأدبية الذى تعد هذه الدراسة مثالاً له تحول فيما بعد إلى نقد ليس للأعمال الأدبية والفنية فقط، بل إلى نقد للحضارة الغربية بمكوِّناتها ومرتكزاتها ومجتمعاتها. وكان **الفردوس الأرضى** نقطة التحول فى هذه الجزئية تحديداً، وذلك عبر استشهادات عديدة بأعمال أدبية وفنية وفكرية غربية. لكن الملاحظة التى يمكن أن يخرج بها المتتبع لإنجاز المسيرى سيلاحظ أن التحفظ على رفض مضامين الحضارة الغربية الذى سجله فى هذا الكتاب جاء من منطلقات ابتعدت قليلاً عن أفكار اليسار الليبرالى، التى كانت غالبة على نقده فى كتاباته السابقة، وامتزجت فيها عوامل الرفض من منطلقات مادية مع أخرى إسلامية. وهذه المنطلقات ما تزال هى نفسها التى ينطلق منها المسيرى اليوم فى نقده الحضارة الغربية، لكنها بدأت منذ **الفردوس الأرضى** تأخذ أبعادًا روحية اقتربت فى بعض الأحيان من تُخوم الدين، وزادت مساحة البعد الأخلاقى، الذى كان دائمًا حاضراً فى كتابات المسيرى، فكانت بذلك مؤشراً على التوجه اللاحق نحو الفكر الدينى، الذى نما ليصبح توجهًا إيمانيًا واضحًا لدى المسيرى اليوم.

لقد جاء كتاب **الفردوس الأرضى** ليؤشِّر على انتقال المسيرى من انتقاد الأعمال الأدبية والفنية إلى انتقاد أسس الفكر الغربى والحضارة الغربية والمجتمع الأمريكى، بوصفه النموذج الأكمل لهذه الحضارة.

فى هذا الكتاب اجتمعت آراء المسيرى عن الصهيونية، بوصفها نتاجًا أوربيًا يرتبط بوشائج وثيقة وعميقة مع الحضارة الغربية، ممثلة فى أبرز نماذجها وأقواها، النموذج الأمريكى. وعن أمريكا التى هى، بارتباطاتها الصهيونية، نتاج الفكر الأوربى واستمرار له وذروته فى آن. لكن عنصرًا جديدًا دخل هذا الكتاب ليشير إلى بذرة تحول المسيرى نحو الإيمانٌ، فهو يقدم هذه الحضارة ليس بوصفها حضارة تفتقد العنصر الروحانى فقط، بل بوصفها نقيضَ الحضارة العربية الإسلامية، ويقدم المجتمع (الأمريكى) بوصفه مجتمعًا مختلفًا تمامًا عن المجتمعات العربية. ونقطة البداية فى هذا الاختلاف هى إنسانية الحضارة الإسلامية، وسموها الروحى، وخلوها من أى مظهر من مظاهر العنصرية، على الرغم من واقعها المتخلف. ويرى المسيرى فى **الفردوس الأرضى** أن هذه الحقيقة كانت مدخل مالكوم إكس إلى اعتناق الإسلام، كخطوة أولى نحو الثورة على هذا المجتمع العنصرى غير الإنسانى، انطلاقًا من مفاهيم الإسلام وسماحته وإنسانيته وعدالته وبُعْده عن العنصرية.

وفيه أيضًا يمضى المسيرى بعيدًا فى كشف جوانب خفية للعلاقة بين الفكر الصهيونى والفكر الغربى، فى لقائهما على الأرض الجديدة غربىٍّ الأطلسى. ويلفت النظر إلى عدد كبير من نقاط التشابه بين الفكرة الصهيونية، وخاصةً فى جانبها التوراتى، وبين الأفكار البيوريتانية التى حملها البروتستانت المهاجرون إلى تلك الأرض فخلقت نوعًا من «التلاقى الوجدانى» بين البيوريتان والصهاينة. لذا؛ «فليس من قبيل الصدفة أن شعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» قد تبناه كلٌّ من البيوريتان والصهاينة، وليس من قبيل الصدفة أيضًا أن المجتمعين الإسرائيلى والأمريكى من أكثر المجتمعات عنصرية، سواء من ناحية الواقع الاقتصادى أو البنية الحضارية». وقد يكون مما له دلالته، أو طرافته، أن مؤسسى الجمهورية الأمريكية

بعد إعلان الاستقلال فكروا فى جعل اللغة العبرية لغة الدولة الرسمية، باعتبار أن الجمهورية الوليدة هى صهيون الجديدة، ولكن الاعتبارات العملية جعلتهم يعدلون عن تهيؤاتهم» كما يقول المسيرى (ص٢١). وقد تطورت تلك العلاقةَ بين البيوريتان والصهاينة لتعبر عن نفسها أصدق تعبير، فى كون المفكر الصهيونى هوريس مايركالن هو الذى كتب مقدمة مختارات أعمال وليام جيمس فيلسوف البرجماتية الشهير، والبرجماتية كما هو معروف هى الفلسفةُ المعلَنة للمجتمع الأمريكى، وبذلك كان اللقاء السعيد بين الفلسفة البرجماتية والفكرة الصهيونية، وبين المجتمع الأمريكى والمجتمع الإسرائيلى، وبين العنصرية الأمريكية والعنصرية الصهيونية.

ويتضمن الكتاب نقداً مريراً للفلسفة البرجماتية وللمجتمع الأمريكى الذى يضع النجاح مقياسًا وحيدًا لكل شىء، ولكونه مجتمعًا يعيش خارج التاريخ. ولأنه كذلك؛ فإن من الطبيعى أن تتفشى فيه العنصرية، ويتشيَّأ فيه الإنسان، وتتوثَّن السلعة، وتُحتَقر المرأة - على الرغم من كل ما يقال عن تحررها! -، ومن الطبيعى أن ينتشر فى هذا المجتمع الشذوذ والعنف والخواء الروحى. وإن كانت هناك من حركة «ثورية» فثورتها التى تبشر بها هى ثورة فردية، زعماؤها «الهيبيون» - الذين كانوا آنذاك عنوانًا للتمرد على المجتمعات الغربية.

لكن المسيرى لا يستسلم لهذه الصورة القائمة، بل ينتبه إلى أن هناك معارضةً للنظام الرأسمالى العنصرى الأمريكى من داخله، ممثلة فى أفكار «اليسار الجديد» وفى «الإسلام». فاليسار الجديد - كما يرى المسيرى - تنبَّه إلى «خطورة الرأسمالية الأمريكية. وهو (اليسار الجديد) فى نقده إياها لا يركز على استغلاليتها أو عدم كفاءتها الإنتاجية - لأنها ليست مستغلة بالمعنى التقليدى، كما أن كفاءتها مشهود لها من الجميع، وإنما ينصبُّ التركيز على استهلاكيتها العمياء التى تغرق الذات. بل إن بعض الجماعات اليسارية لا تستخدم اصطلاح «الرأسمالية» الآن، وتستخدم بدلاً منه اصطلاح «الاستهلاكية» باعتبار أن ما يهدد العامل الأمريكى الآن، ليس قلة السلع، بل وَفْرتُها والوعىُ الذى تنتجه هذه الوَفْرة» (ص٦٨).

لكن المسيرى لم يحصر «الثورية فى المجتمع الأمريكى فى اليسار الجديد، الذى «لم يَحد أبدًا فى رؤيته الجديدة عن الفلسفة الماركسية» (ص٦٨)، بل وجدها أيضًا فى الإسلام، الذى جعل من الزنجى مالكوم إكس زعيمًا ثوريًا، وذلك منذ أن بدأ فى التعرُّف على «الإسلام الحقيقى»، عبر رحلة دخل فيها السجن، وزار مصر، و«وقف أمام خالق الجميع» عندما حجَّ إلى مكة المكرمة. وقد «بدأت عملية الهداية إلى الإسلام بمناسك صغيرة، ومع هذا انتهت بتبنٍّ ثورى لنسق جديد من القيم» (ص١١٩).

لكن الإسلام ليس ثورة على العنصرية فقط، بل هو «النقيض لأخلاقيات المجتمع الرأسمالى العرْقى فى الولايات المتحدة» (ص١٢٤)، ومن هنا يصبح «الإسلام هو الحل» - إن جَاز التعبير - لدى المسيرى.

هذه إذن هى أضلاع المثلث الفكرى الذى شغل المسيرى، وحكم تطوراته الفكرية، وتحولاته الأيديولوجية أيضًا منذ **الفردوس الأرضى** حتى اليوم. وهذه الأضلاع هى: الفكرة الصهيونية، نقد الغرب، الإسلام كبديل.

من نقد الغرب إلى نقضه

إن كان الجانب المتعلق بالفكر الصهيونى فى هذا الكتاب قد تطور فى اتجاه وصل به الدكتور المسيرى إلى مدى هائل الاتساع، وصل ذرْوَته فى ذلك السِّفْر الضخم المسمى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** - فإن الجانب المتعلق بنقد الغرب قد تطور فيما بعد إلى رفض قاطع ونقض للفكر الغربى، ممثَّلاً بأحدث حركاته الفكرية ومدارسه الفنية وتياراته الفلسفية واتجاهاته النقدية.

غير أن المفارقة التى يلاحظها المتابع لكتابات المسيرى اليوم هى أن هذه الكتابات، التى بدت فى السنوات الأخيرة وكأنها تحمل همًّا واحدًا هو الهجوم على الحضارة الغربية بمكوِّناتها المختلفة - كما ذكرنا - إنما تظهر قدرة المسيرى على استيعاب أسس الحضارة الغربية ومعرفته الدقيقة بأهم رموزها وأبرز مقولاتها، أكثر مما تُبدى

معرفته بالحضارة الإسلامية وأسسها ومكوناتها . لذا ؛ فإن نقد المسيرى للحضارة الغربية يتخذ شكل الهجوم على الغرب وإبراز سلبيات الحضارة الغربية ، وليس التركيز على نقاط التفوق التى تتميَّز بها الحضارة الإسلامية على تلك الحضارة . ومن يقرأ دراسة المسيرى عن جسد المرأة التى نشرها فى جريدة **أخبار الأدب** فى ١٦ مارس ١٩٩٧ تحت عنوان «**جسد المرأة . . ذلك المتعدد الذى يتحدى انغلاق المعنى**» ، يدرك تمامًا مدى معرفة المسيرى بالحضارة الغربية والفكر الغربى ، فقد احتشدت الدراسة بالاستشهادات والإشارات التى تشير إلى معرفة دقيقة بالفكر الغربى الحديث ، وبأهم رموزه من شوبنهاور وهيجل وإسبينوزا وماركس وفرويد إلى ليوتار ولاكان ودريدا وفوكُّو وبارت ، ومن الفلسفات الوضعية من ماركسية وهيجلية ، إلى الفلسفات الحداثية وفلسفات ما بعد الحداثة من بنيوية وتفكيكية ، كما تشير إلى إدراكه لتمثُّلات هذه الفلسفة فى مجال النقد الأدبى .

ومن الحضارة الغربية بمفاهيمها العامة يتحول المسيرى إلى نقد مكونات هذه الحضارة واتجاهاتها وتياراتها الأساسية ، فيوجه نقدًا عنيفًا «للحداثة والتحديث وما بعد الحداثة» فى دراسته التى تحمل العنوان نفسه ، من منطلق إيمانىٍّ أساسه الخوف على الإنسان من فقد مركزه الذى تُنكره الحداثة ، كما يرى مرة . ومرة أخرى لأنها «تأخذ شكلاً بروميثيًا» فى رفض فكرة الإله . أو للسببين معًا .

فى هذه الدراسة ودراسات أخرى يحمل المسيرى بعنف ، ليس على الفكر الغربى ممثلاً ببعض فلاسفته ومفكريه الكلاسيكيين ، أمثال هوبز وديكارت ونيتشه وسواهم ، بل يشمل بهجومه ركائزَ هذا الفكر ، مثل مفهوم العلمانية ، ثم ينتقل ليهاجم المدارس الفلسفية والأدبية الحديثة من بنيوية وتفكيكية وحداثية وما بعد حداثية ، وبعض التيارات الفكرية مثل الأنثوية .

وعلى الرغم من أن المسيرى حاول أن ينطلق فى نقده هذا للحضارة الغربية بأسسها ومكوناتها من منطلقات إيمانية عامة وإسلامية تحديدًا ؛ فإن الملاحظة الأهم هى أنه كثيرًا ما اعتمد فى نقده لهذه الحضارة على آراء لفلاسفة وكُتَّاب ومفكرين غربيين كتبوا فى نقد هذه الحضارة . فمن المعروف أن أهم ما يميز الحضارة الغربية

هى قدرتها على استيعاب النقد من داخلها، وأن أعمق نقد لها إنما يأتى من داخلها تحديداً. والمسيرى حين انتقد الحداثة فى دراسته المشار إليها سابقًا، فإنه كثيراً ما استشهد بهؤلاء، فضلاً عن أنه فى الأساس اعتمد على أدوات حداثية هى نتاج المجتمع الأوربى الحديث. بمعنى آخر: لقد استخدم المسيرى أدوات الحداثة ومنجزاتها فى نقد الحداثة ومنجزاتها.

وهنا قد يبدو مشروعًا أن نتساءل عن السبب الذى جعل المسيرى يُشهر أدواته النقدية فى وجه المجتمعات الغربية التى «سلَّعت» الإنسان و«شيَّأته» و«غرَّبته»، وأصابته بأمراض هى فى الأساس أمراض المجتمعات الصناعية والرأسمالية الحديثة.. ولم يُشْرِعها فى وجه الأمراض المرعبة التى تشكو منها مجتمعاتنا العربية أو الإسلامية، وهىَ ولا شك تحتاج نقداً أعنف وأقوى كثيراً من ذلك الذى تحتاجه الحضارة والمجتمعات الغربية.

ثمة ملاحظة أخرى فى هذا المجال، هى أن المسيرى فى نقده للغرب وللتيارات الفلسفية والأدبية الحديثة فيه توقف عند الحداثة وما بعد الحداثة، علمًا بأن هذه التيارات قد تجاوزت الفكر الغربى، وخاصةً فيما يتعلق بالنقد الأدبى، وحلّت محلها نظريات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، والتى لم يتناولها المسيرى فى كتاباته النقدية للغرب.

لكن علينا أن نلاحظ أن نقد المسيرى للغرب والحضارة الغربية لم يرتبط بتحوله من «اليسار الليبرالى»، إن جاز التعبير، إلى الفكر الإيمانى الإسلامى. فمن يتابع كتابات المسيرى منذ بداياته الأولى يلاحظ أنه كانت لديه على الدوام تحفظاته على الحضارة الغربية وانتقاداته لها، وهو تحفُّظ ينطلق من ذلك الموقف المتشكِّك، والحَذر من هذه الحضارة ومن النتاج الفكرى الغربى والمجتمعات الغربية عمومًا. لكنَ موقفه المتشكِّك لم يكن أبداً موقفًا مَرَضيًا بل كان موقفًا صحيًا، إذ أنه لا يقوم على رصد أوجه الاختلاف بين حضارتنا العربية الإسلامية - الموسومة بطابع الشرق الروحانى - وبين الحضارة الغربية بقسوتها ولا إنسانيتها فقط، بل على معرفة وثيقة بالتاريخ الصراعى بين الحضارتين، وبخاصة فى الحقبة الاستعمارية التى يرى

كثيرون، ومنهم المسيرى، أنها ما تزال مستمرة، وإن فى صور أخرى أكثر تعقيداً. وهذا ما كان يدفع المسيرى على الدوام إلى الانتقال من موقف التشكُّك والرِّيبة السلبى هذا إلى موقف أكثر إيجابيةً، وهو درس المنتج الثقافى الغربى بعين عربية مسلمة، وإعمال المِبْضَع الذهنى فى هذا النتاج - انطلاقًا من أرضية الاختلاف فى البداية، والتضاد اليوم - مستخدمًا أدوات النقد الحديثة الغربية.

وفى سعيه هذا لم يكن المسيرى يتردد فى الاستفادة من نقد بعض الفلسفات الغربية للجوانب غير الإنسانية فى مجتمعات الغرب الرأسمالى مثل الماركسية. وهذا ما يفسر الاستشهادات العديدة التى يقتطفها المسيرى من ماركس ولينين ومن أدبيات اليسار واليسار الجديد (**الفردوس الأرضى**)، فى نقدهم للمجتمعات الرأسمالية الغربية لدعم موقفه الانتقادى من الحضارة الغربية.

كان المسيرى كذلك حين كان ليبراليًا يساريًا، وبقى كذلك حتى اليوم بعد أن أدخل المنظور الإسلامى ضمن أدواته النقدية والتحليلية، التى يسترشد بها فى نقد الاتجاهات الغربية فى الفكر والأدب والسياسة. ولنا أن نلاحظ أن المسيرى حتى فى كتاباته المتأخرة، التى احتل المنظور الإسلامى فيها مساحة أكبر من ذى قبل بين أدواته النقدية، فإنه كثيراً ما يستعين بأدوات ماركسية وليبرالية يسارية إلى جانب أدواته «الإيمانية». (راجع مقالاته حول الأنثوية فى مجلة **القاهرة** عدد شهر سبتمبر ١٩٩٧).

ولو حاولنا أن نعود بنظرنا إلى مشروع عبد الوهاب المسيرى الأصلى لوجدنا أنه مشروع يقوم على رفض الجوانب غير الإنسانية فى الحضارة الغربية والتشكيك فيها، وهو رفض قائم على أساس من إدراك ذلك الارتباط الوثيق بين هذه الحضارة وبين المشروع الصهيونى العنصرى الاستعمارى أولاً، وعلى وعى بالاختلاف الكبير بين تلك الحضارة وبين حضارتنا العربية الإسلامية. ولأن رفض المسيرى لهذه الحضارة ليس عدميًا، فقد حاول تبنِّى مشروع بديل للمشروع الغربى الذى يهددنا بقوته وجبروته، وكذلك بامتداداته فى منطقتنا عبر الصهيونية وإسرائيل.

وقد شكَّل هذا الرفض للحضارة الغربية والانشغال فى البحث عن بديل، أساسًا

لمشروع تبلور لدى المسيرى عبر ثلاثة عقود تقريبًا، هو المشروع الإيمانى الإسلامى. والجانب الإيمانى من هذا المشروع لا يتناقض وتوظيفَ المعرفة الأخرى التى راكمها خلال مسيرته الفكرية الطويلة لصالح هذا المشروع، بل ربما زادته ثراءً وغنىً.

ومن وجهة نظر خاصة فقد يبدو هذا المشروع استمرارًا لمشروع إيمانى قديم بدأ بإيمان المسيرى بأن فى الإمكان مناوأةَ المشروع الغربى ومقاومتَه انطلاقًا من موقف نقيض. ولقد كان هذا النقيض يومًا هو فكر اليسار الليبرالى، ولكن منذ **الفردوس الأرضى** دخل عامل جديد هو الإسلام. وقد بقى هذان العاملان مرتكزين أساسيين فى فكر المسيرى الناقد للغرب فترة من الزمن. لكنه مع مرور السنين تحوّل إلى الإيمان المرتكز على مفاهيم ثورية، تختلط فيها المفاهيم اليسارية فى الظل. وإن كانت هذه المفاهيم لم تختف تمامًا لدى المسيرى، فإنها بقيت «احتياطيًا»، يعود إليه ليستشهد به فى نقد الجوانب العنصرية وغير الإنسانية فى الحضارة الرأسمالية الغربية، خاصةً وأن أمراضًا عديدة تُنهكُ جسد الحضارة الغربية استوجبت نقد المسيرى، مثل «التشيُّؤ» و«الاغتراب» و«التسليع» - هى فى واقع الأمر أمراض الرأسمالية التى استفاضت فى نقدها فلسفاتٌ معارضةٌ من داخل الفكر الغربى، ولا سيما الماركسية.

❋

موسوعة المسيرى وحكاياته:

نصَّان.. أم نصٌّ واحد؟

فؤاد السعيد*

موقفان حدَّدا موضوع هذا البحث. أما الموقف الأول، فيرجع إلى ما قبل عامين تقريبًا. كان اللقاء فى منزل الدكتور عبد الوهاب المسيرى، عشرون شخصًا تقريبًا، نقضى أمسية لمناقشة إحدى القضايا الفكرية - المفهوم الفلسفى للعلمانية على ما أتذكر. المهم.. حدث أننى انتهيت من إبداء بعض الملاحظات حول الموضوع، وما إن بدأ الحاضرون يلتفتون إلى شخص آخر كان قد بدأ لتوه فى الحديث، حتى ارتدت نظراتهم إلىَّ مرة أخرى بسرعة. ما الأمر؟ «يبدو أنى قد فقدت سلسلة مفاتيحى.. الأمر المؤكد أنى نسيتها فى السيارة كما حدث فى المرة السابقة». وما كدت أنتهى من عبارتى الأخيرة حتى كان الجالس إلى جوارى يضع سلسلة المفاتيح فى يدى. وفى التوِّ واللحظة كان وجه الدكتور المسيرى قد تهلَّل فَرِحًا مبتسمًا، وانطلق فى حديث طويل متدفق لا ينتهى. ولِمَ لا؟! فهاهو أحد مفاهيمه المنهجية المبتكرة قد تجسد حيًا على أرض الواقع! من وِجهة نظر المسيرى كانت هذه اللحظة «لحظةً نماذجية» بمعنى الكلمة! فالإنسان المعاصر قد اختزل حياته المعقدة كلها فى عدد من المفاتيح جمعها معًا فى سلسلة واحدة؛ مفتاح للبيت، وآخر للمكتب، وثالث للسيارة، ورابع.. وخامس... إن ضياع سلسلة المفاتيح يعنى توقف الحياة بالنسبة له، ولو مؤقتًا.

---

* باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة.

وبقدر ما كانت اللحظة مَرِحةً بالنسبة لنا جميعًا، بقدر ما كانت تشير إلى المدى الذى أصبحت معه النماذج المعرفية والتحليلية واللحظات النماذجية حية فى حياة المسيرى اليومية يصحو بها وينام معها، لا مجرد موضوع واحد من البحوث المكررة المعتادة، التى تنتهى علاقة الباحث بها بمجرد خروجه من حجرة المكتب.

أما الموقف الثانى، فكان منذ شهور قليلة. كان لقاءً آخر بمنزل المسيرى أيضًا للسؤال عن صحته. أصر ابنى أحمد، الذى لم يتجاوز الحادية عشرة، على الذهاب معى لأول مرة للقاء الدكتور المسيرى الذى فاز بجائزة عن قصصه للأطفال. كان مشهد حصوله على هذه الجائزة فى التليفزيون غريبًا بالنِّسبة لأحمد، خاصةً بالنسبة لمفكِّر يكتب كتبًا صعبة ذات أجزاء كثيرة **كالموسوعة**، تلك التى كان ينظر، بانبهار، إليها رابضةً على مكتبى إلى جوار صورة وقورة للدكتور المسيرى على الغلاف الخلفى لكتابه عن **الانتفاضة**. «ما علاقة هذا الكاتب الوقور بقصص مسلية للأطفال عن الجمل ظريف؟!» رحَّب المسيرى بأحمد ترحيبًا كبيرًا، وكأننى غير موجود، وبدا لى أن «السهرة» ستضيع كلُّها وهو يحكى له حكايات ذلك الجمل، الذى هو الأخ الأصغر لثلاثة أطفال، وهو جمل إنسانى لا يدرك جَمَليتَه أو حيوانيتَه، وهو واقعى جدًا يهتم بسرد الوقائع المفردة المباشرة، دون أن تكون لقصصه أية دلالة، مما يثير فى الأطفال الضحك حينًا والملل والضجر حينًا آخر. ولكن السهرة كانت ممتعة جدًا بالنسبة لى أنا أيضًا! إذ ظللت طوال حكايات المسيرى لأحمد أقارن - بدهشة كبيرة - بين **الموسوعة** وبين هذه القصص الشيقة، التى لم أكن قد قرأتها بعدُ. وكان السؤال الذى ظل يشغلنى بعد هذه السهرة: أهما نصَّان مختلفان أم نصٌّ واحد؟

* * *

نصُّ المسيرى

ربما كان من المفيد أن نحاول بدايةً الإجابة على السؤال عن هُوية «النص» الذى نتعامل معه. لا يمَلُّ المسيرى - وغيرُه من أصحاب الأطروحات الفكرية فى زمننا

هذا - من التأكيد على أن زمن المذاهب الكاملة والنظريات الكبرى القادرة على تقديم الإجابات عن كل شيء قد ولَّى. ولكن، ماذا قدَّم لنا المسيرى على وجه الدقة؟ يبدو أنه قدَّم لنا شيئًا قريبًا من هذا، وإلا لما كان كلُّ هذا الاحتفاء الجاد **بالموسوعة**، سواء على المستوى الأكاديمى المحض، أو على المستوى الفكرى بالمعنى الواسع للكلمة. وهو احتفاء يتجاوز دون شك كل احتفاء ممكن بموسوعة حول موضوع جزئى بعينه، حتى ولو كان هذا الموضوع هو «اليهود واليهودية والصهيونية».

ويبدو أن المسيرى، خلال مسيرته الفكرية الطويلة والثرية، قد توصل، لا نقول إلى محتوى أو مضمون فلسفى تام وكامل يشكل مذهبًا فكريًا أو فلسفيًا، والعياذ بالله! ولكن إلى مجرد مفاهيم منهجية إجرائية ملائمة لدراسة «اليهود واليهودية والصهيونية» أو غيرها من الظواهر. لقد قدَّم المسيرى فى موسوعته إنجازًا ملموسًا على المستوى المعرفى الإبستمولوجى Epistémologie بالمعنى الواسع للكلمة، وعلى المستوى الثقافى والحضارى. فبعد دراسة لأنماط الفكر السائدة فى العديد من المناطق الثقافية والحضارية فى العالم: الغرب (أوربا والولايات المتحدة)، والشرق الآسيوى والمنطقة الحضارية الإسلامية - يبدو أنه توصل إلى وجود ثلاث رؤى كلية للعالم Weltanschauung، هى: الرؤية الحُلولية الكُمونية المادية، والرؤية الحلولية الكمونية المثالية (الروحية)، والرؤية التوحيدية للعالم التى تقوم على أن هناك مرجعيةً متجاوزةً للعالم؛ فتظهر ثنائيةٌ فضفاضةٌ تفاعليةٌ - لا صُلْبةٌ - بين الخالق ومخلوقاته. والرؤى الكلية الثلاثة تنتج عنها نماذج تفسيرية وتحليلية تميِّز طريقة النظر والفهم والتفسير، لا إلى الظواهر الجزئية من مستوى «اليهود واليهودية والصهيونية» فقط، بل وإلى الظواهر الأصغر والأكبر على حدٍّ سواء. والأكثر من ذلك أن المسيرى يربط بين كلٍّ من هذه الرؤى (ونماذجها) وبين تكوينات اجتماعية - ثقافية - حضارية بعينها فى تاريخ البشرية، وفى مناطق جغرافية وحضارية وسياقات تاريخية مختلفة، وكذلك لدى بعض التكوينات الاجتماعية والتيارات الفكرية أو الصوفية... إلخ.

فالرؤيتان الحلوليتان الكمونيتان (المادية والمثالية) تعبِّران عن المتتالية النماذجية فى حضارة الغرب التى تنتهى بما يسميه «العلمانية الشاملة»، وبأشكال أخرى فى بعض المذاهب الآسيوية وفلسفات وَحْدة الوجود الحلولية . . إلخ. أما الرؤية التوحيدية ونموذجها التفسيرى المركَّب، فتجد أفضل تجسُّداتها أو إمكانياتها فى سياق مجتمعات العقائد التوحيدية، بما فيها الحضارة التى نشأت وتمركزت حول الإسلام. وفوق ذلك؛ فإن المسيرى لا يكتفى بطرح هذه الرؤى وتجسُّداتها الحضارية أو الفكرية بحياد الأكاديمى المنفصل عن الموضوع، بل إنه يتخذ موقفًا مناهضًا للرؤيتين الحلوليتين الكمونيتين (المادية والمثالية الروحية)، ويعلن تحيُّزه الفكرى للرؤية التوحيدية.

موضوع الدراسة

هذه الرؤى ونماذجها، وتجسُّداتها، واللحظات النماذجية، والاستعارات التى تعبر عنها بشكل مكثَّف، وكيفية ظهورها فى إنتاج المسيرى - هى مجال اهتمام هذا البحث. وإذا كان المسيرى قد وظَّف إطاره النظرى فى **الموسوعة** لتفسير الظواهر المتعلقة بـ «اليهود واليهودية والصهيونية»، فإلى أى مدىً كان حضور هذا الإطار النظرى فى تناوله غيرَها من الموضوعات؟ للإجابة على هذا السؤال تم اختيار نصٍّ بعيد تمامًا عن مجال الدراسة العلمية الأكاديمية، وهو نصُّه الإبداعىُّ للأطفال.

نحن إذن بصدد تحليل نصَّين يبدوان مختلفين تمامًا، من حيث مستوى الكتابة ونوعيتُها، وكذلك من حيث درجةُ تعقيدهما، وطبيعةُ لغة كل منهما، هما: الجزء الأول من **الموسوعة (الإطار النظرى)**، ومجموعة **حكايات هذ الزمان . . وقصص أخرى للأطفال** .

وسيحاول البحث الإجابة على السؤال: إلى أى مدىً يمكن أن يكون هذا الإطار النظرى حاضرًا فى عمل بعيد تمامًا عن الفكر النظرى من قبيل قصص الأطفال؟ وإذا كان حاضرًا؛ فما مدى الاتساق أو التناقض المحتمل بين النصين؟

هل تكشف القصص - وهى عمل أقرب إلى اللاوعى الإبداعى منه إلى الوعى العلمى - عن جوانب لم تكشف عنها **الموسوعة**. فكلا النصَّين يمكن لهما إلقاء الضوء على الآخر. إن المقارنة هنا تبدو وكأنها مقارنة بين وعى المفكر ولاوعى المبدع، بين إنجازه الفلسفى النظرى العقلى وإبداعه الفنى الأقرب إلى الوجدان.
وعلى المستوى الإجرائى كانت لدىَّ بالطبع فكرة أولية عامة عن محتويات **الموسوعة** دون قراءتها بعمق، ولذا تعمَّدتُ البدء بقراءة **الحكايات**، واستخلاص ما يمكن استخلاصه من ملاحظات ذات طابع نظرى ومعرفى ومنهجى، ثم تلت ذلك قراءةُ الإطار النظرى **للموسوعة** ونماذجها ومفاهيمها على ضوء ما تم استخلاصه من القصص، ثم العودة إلى القصص **والموسوعة** ذهابًا وإيابًا، وذلك لتفادى فرض نماذج **الموسوعة** مسبقًا على القصص بما قد يُحمِّلها أكثرَ مما تحتمل.

البحث عن المعنى

البحث عن المعنى هو الخاصية الأساسية التى تميِّز الإنسان. ولا يتوقف الأمر على التفسير الجزئى للوقائع والظواهر، بل يرى المسيرى أن الإنسان/ الإنسان (الربانى) هو «إنسان يبحث عن المعنى الكُلىِّ فى الكون، ولا يستسلم للعبث والعدمية»[1]. والغائية هى «الإيمان بأن العالم له معنى وغاية (وعكسها هو «العدمية»). فإن كان للوجود معنى، فحياة كل إنسان لها معنى، ولا يمكن تصوُّر معنى للعالم تسود فيه الصدفة»[2].

وعلى عكس النصيحة التى نصادفها عادةً فى قصص الأطفال التقليدية: «نَمْ مبكرًا واستيقظ مبكرًا»! فإن من يعانون الشَّغَفَ الليلىَّ فى **حكايات** المسيرى هم شخصيات إيجابية مبدعة خلاَّقة.. إنهم بشر بالمعنى الحقيقى للكلمة. وهذا الشَّغَفُ ناتجٌ عن قلق

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، الجزء الأول (الإطار النظرى)، مادة «الثنائية الفضفاضة: نمط إنسانى (ربانى) عام»، ص٨١.
(٢) نفسه، مادة «المعنى والهدف والغاية»، ص٥٧.

وجودى بالمعنى العام، لا عن سبب مباشر محدد. فالطفلة نور بطلة حكاية **الأسماك والغناء**[1] «لم تتمكن من النوم لسبب لا تعرفه»، وبالفعل لم يُقدَّر لنور أن تستغرق فى نومها العميق إلا بعد رحلة خيالية رائعة مع إخوتها، رقصوا خلالها وغنَّوا على شاطئ البحر بالمشاركة مع الأسماك والنجوم والشمس والقمر. لم تفقد نور بَعْدُ رغبتَها الفطريةَ للتواصل الحميم مع الكون عبر الخيال، فعادةً ما ترتبط الفرحة والسعادة فى حكايات المسيرى بالتواصل الحميم مع العالم. ففى حكاية **المعمورة المسحورة** تصحو الطفلة نور من نومها فلا تعرف أين هى، ولا تفهم إلى أين ذهب بها إخوتها فى رحلتهم الليلية الخيالية، كما أنها عاجزة عن فهم ما تراه حولها، ولكنها حين رأت جدَّتها عرفت أنها فى **المعمورة المسحورة**، و«فهمت كل شىء». وبمجرد الفهم «بدأت الموسيقى الذهبية الراقصة، فجاءت الطيور والأسماك وبدأوا الرقص».

ويعانى الإنسان عزلةً واغترابًا فى حالة فقدانه هذه القدرةَ على التواصل الكونى، وهو ما نلاحظه فى حكاية **الأميرة والشاعر**[2]. فالأميرة الجميلة تعانى الإحساس بالوحدة، ولذلك فهى حزينة باكية طوال الوقت - على الرغم من وجود الملك والملكة والحاشية من حولها فى القصر الكبير -. فكلما تحدثت إلى الكائنات السماوية الساحرة.. النجوم والشمس والقمر، فإنها جميعًا لا ترد عليها، ونفس الحال بالنسبة للكائنات الأرضية.. الزهور والأشجار والطاووس. ولم تنجح محاولات الحاشية فى إسعاد الأميرة، على الرغم من أنهم جلبوا لها كل المأكولات الجميلة - المحلية والمستوردة - وجميع أصناف الفاكهة والحلوى. أما الأطباء فعجزوا عن تشخيص حالتها التى لم يصادفوا مثلها من قبل. وبعد تَرْحال طويل وبحث شاقٍّ عمن يستطيع شفاء الأميرة، يصل الملك أخيرًا إلى «الشاعر» الطيب، الذىّ أكد حكيم القرية وأهل المملكة جميعًا أنه الوحيد القادر على إعادة البسمة إلى وجه الأميرة. دخل الشاعر وسلَّم على الجميع، وجلس مع الأميرة الحزينة، وتحدث معها بعض الوقت، ثم سمعه الجميع ينشد لها ويقول:

---

(١) المسيرى، **حكايات هذا الزمان**، حكاية الأسماك والغناء، نص مطبوع على الكمبيوتر.
(٢) المسيرى، **حكاية الأميرة والشاعر**، نصٌ مطبوع على الكمبيوتر.

«السماءُ من حولك وفى قلبك

والزهورُ الجميلةُ فى الحديقة وفى الخيال

حَفيفُ أوراق الأشجار

وصياحُ الطاووس

والنجومُ السابحةُ

كلُّها تتحدث بلغتها

والرَّعدُ يسبِّح بحمده»[1]

وعندما فهمت الأميرة مغزى حديث الشاعر توقفت عن البكاء، ثم ابتسمت وضحكت، وضحك الملك، ثم ضحكت الملكة، وضحك كذلك الجنود وكلُّ أهل المملكة، ثم ضحكت الأشجار والنجوم والطاووس، وضحك الوجودُ كلُّه.

وإذا كانت «نور» و«الأميرة الجميلة» تعانيان من القلق الوجودى بحثًا عن المعنى الكُلىِّ للوجود، فإن ثمة حالات أخرى فاقدةً للمعنى، لا تعانى من ذلك، بل ولا يشغلها البحث عن المعنى. وتتخذ أزمة «فقدان المعنى» صورًا عديدة فى **الحكايات**. أما الصورة الأولى؛ فتتمثل فى القلق والترقب والحذر إزاء الظواهر التى يعجز النموذج المعرفى السائد عن تفسيرها وإدماجها ضمن رؤيته للعالم، وهو الموقف الذى يظهر فى حكاية **سقوط القمر**[2]، حيث يسود القلق والحذر والترقُّب حيوانات الغابة نتيجة هذه النازلة التى نزلت بهم: كيف سقط القمر وسط الغابة؟ وما النتائج التى قد تترتب على ذلك؟. نحن هنا بصدد نموذج معرفى لعقلية خرافية، تعتقد أن القوى السماوية يمكن لها أن تَحُلَّ على الأرض لتعبث فى حياة البشر الذين يصيرون كريشة فى مَهَبِّ الريح، لا تخضع لقانون أو ناموس يمكن توقُّع نتائجه. أما الرعب والترقُّب فناتجان عن إحساس بفقدان الإنسان القدرةَ على

(١) المسيرى، حكاية الأميرة والشاعر، ص ٢٧.

(٢) المسيرى، حكاية سقوط القمر، نصٌّ مطبوع على الكمبيوتر.

فهم الطبيعة، والسيطرة عليها، وتوجيهها لصالحه. فالبطل الفاعل هو عناصر الطبيعة الغاشمة بقوتها العبثية، أما البشر؛ فهم مفعول بهم، لا فاعلين مختارين. ولكن بعض البشر، في سياقات اجتماعية ـ ثقافية ـ حضارية معينة، لا يشعرون حتى بمثل هذا القلق أو الترقُّب أو الحذر إزاء عدم القدرة على تفسير الوقائع. لقد اعتادوا التعايش مع الوقائع في ذاتها، وفقدوا خاصية التساؤل عن المعنى.. تلك التي لم تكن تفارق الإنسانَ/ الإنسانَ «الرباني»، بمصطلح المسيري. وتظهر هذه الفكرة فيما يطلق عليه المسيري «**قصص واقعية جدًا**»[1]، وهي تتخذ صورتين. أما الصورة الأولى؛ فهي تلك القصص «الاختزالية» السريعة الموجزة، التي يضطر الأب إلى أن يسردها ـ لا أن يحكيها ـ لأطفاله عندما يكون مرهقًا وراغبًا في النوم. يحاول الأب أن يقدم للأطفال خلاصة ما يراه مهمًا في الحكاية الأصلية من وقائع وأحداث حتى ينتهي منها بسرعة. ومن أمثلتها ما يلي:

ـ «كانت هناك فتاة صغيرة، تسمَّى ذات الرداء الأحمر، أخبرتها أمها أن تأخذ بعض الطعام لجدتها، وأخذت «مترو الأنفاق» وأوصلت الطعام لجدتها، ثم عادت إلى منزلها» ـ (انتهت)[2].

ـ «كانت توجد فتاة تسمى سندريللا، ذهبت إلى قصر الأمير لتحضر الحفل الذي أقامه الأمير. ولكنها تركت القصر فجأة، ولم يعرف الأمير اسمها أو عنوانها، فبحثوا عنها في سجل أسماء المدعوين، فوجدوه، فاتصلوا بها، فحضرت على الفور وتزوجها الأمير» ـ (انتهت)[3].

ويلاحظ على هذا السرد أنه يُفقد «الحكاية» جمالياتها اللغوية، وإيحاءات اللغة، والأجواءَ الخيالية الرائعة المصاحبةَ لها. إنها أشبه بأشعة «إكس» التي تنتج لنا صورًا غير ملونة لعظام الجسم، وليس للجسم ذاته. ولكن الأخطر من ذلك أن وقوع الأب/ الراوي في شَرَك «الوقائعية» أفقده القدرة على التمييز بين ما هو

---

(١) المسيري، قصص واقعية جدًا، نصٌّ مطبوع على الكمبيوتر.
(٢) نفسه، ص ١٤.
(٣) نفسه، ص ١٥.

جوهرى وما هو هامشى فى الوقائع التى يختارها. بل إنه عادةً ما يُسقط الواقعة الأهم التى تجعل الحكاية «حكاية»، والتى تُضفى عليها سحْرَ فعل الحكْى ذاته. فركوب ذات الرداء الأحمر «مترو الأنفاق» يعنى عدم مرورها بالغابة وعدم الالتقاء بالذئب، وبالتالى لم يعد هناك صراع، بل لم تعد هناك قصة بمعنى الكلمة. أما استبدال سجل المدَّعوِّين بحذاء الأميرة كوسيلة للعثور عليها؛ فقد نزع من القصة العنصر الطريف فيها، والذى كان سببًا فى عثور الأمير على سندريللا.

فى مثل هذه القصص الاختزالية نجد صدىً لتحليل المسيرى فى **الموسوعة** لمقولات من قبيل «فى التحليل الأخير..»، و«فى نهاية الأمر والمطاف..»، و«إن هو إلا..»، والتى تعنى - فى سياق النموذج الاختزالى - أن «الظواهر - ومنها الظواهر الإنسانية - مهما بلغت من تركيب وتشابك، فيمكن أن ترد (فى التحليل الأخير) إلى ما دونَها»[1]. فأصحاب هذا النموذَج يتصورون أن «الحقائق هى الحقيقة، وأن الواقع الخام هو مستقرُّها... وكثيرًا ما تكون الحقائق التى يذكرونها تافهةً، هامشية، جزئية، لا علاقة لها بالحقيقة الكُلِّية، ولذا فهى تسمَّى بالإنجليزية true lies أكاذيب حقيقية، أو كلمةَ حقٍّ جزئىٍّ يُراد بها باطلٌ كلىٌّ»[2].

وعندما يعتذر الأب للأولاد عن عدم المضى فى حكاياته الاختزالية، التى لا تشفى غليلهم للاستماع إلى الحكايات الحقيقية، ويضطر للذهاب إلى فراشه، فإن الجمل «ظريف»، أصغر الأولاد، عادةً ما يتطوع بحماس لسرد حكاياته، وهى بالطبع حكايات أقلُّ سحرًا من حكايات الأب المملَّة. فحكايات ظريف ليست اختزاليةً فقط، بل هى «وقائعية» بمعنى الكلمة، مجرد سرد لوقائع وأحداث جزئية جدًا ومتتالية، دون أن يكون لها معنىً فى السياق الكُلِّىِّ للحكاية، إذ لا توجد حكاية أصلاً، أو حتى قيمة جزئية فى ذاتها، ولكن (الجمل «ظريف») يعتقد أن المزية الكبرى فى «حكاياته» هى أنها واقعية جدًا ودقيقة جدًا.. «أكلت (نور) قطعة من الجبن.. جبنة بيضاء على وجه التحديد...». والنتيجة أن مشكلة المشاكل التى

---

(١) المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سبق ذكره، مادة «فى التحليل الأخير.. وفى نهاية الأمر والمطاف.. إن هى إلا»، ص٢٤٧.

(٢) نفسه، مادة «النموذج الاختزالى»، ص١٤٩.

يواجهها «ظريف» ولا يجد لها حلاً هى، عادةً، عدم القدرة على إنهاء سرده للوقائع! إذ كيف يضع نهاية لحكاية مزعومة لم تكن لها بداية أو صراع أو عُقْدة تحتاج إلى حَلٍّ، بل ليس لها معنى أو غاية؟!

وعلى المستوى اللغوى، يلاحظ أنه على عكس أساليب التشويق العديدة التى يستخدمها المسيرى فى بعض حكاياته ذات المعنى والدلالة - وهو عادةً تشويق لما هو لا نهائى كما فى قصته **النوم فى مملكة الأشواق فى يوم المحمل** - فإنه يتبع فى هذه القصص الواقعية جداً أسلوب إحداث الملل المتعمد والمبالغ فيه، ربما كى يتعود الطفل على التعامل مع الوقائع والأحداث بذكاء وحذْق، بما يجعله يركز دائمًا على ما هو جميل وممتع وشيق، وما له دلالة جزئية ضمنَ المعنى الكلى أو الغاية النهائية وراء الحكاية، أو أى نصٍّ آخر قد يطالعه. وتكاد هذه الصياغة الإبداعية لفكرتى «الاختزال» و«الوقائعية» تكون تجسيداً أدبيًا للعديد من المفاهيم التى تسرى فى **الموسوعة**، من قبيل «نزع القداسة عن العالم»، «نزع السر عن الظواهر»، «كشف حقيقة الأسطورة»، «تحرير العالم من سحره وجلاله»، «التحييد»، وهو ما يعنى أن يصبح العالم «مادةً محضةً، لا تحوى غرضًا ولا غاية، ولا هدفًا ولا معنى»[1].

ويؤدى عدم القدرة على تفسير العالم، وافتقاده معناه الكلىَّ - كما ظهر فى حكاية **سقوط القمر** - إلى الشعور بالاغتراب، الذى يعنى إحساس الإنسان بأنه «ليس فى بيته وموطنه ومكانه»[2]. وإلى جانب الإحساس بالاغتراب الوجودى عن العالم، وفقدان القدرة على التواصل الحميم معه - هناك الاغتراب الاجتماعى الذى ينتج عن تعدُّد الرؤى الكلية للعالم، أو تعدُّد النماذج التفسيرية فى سياق الرؤية الكلية الواحدة، وهو يؤدى إلى حالة من اللامعيارية Anomie، التى تعنى «فقدان أى اتفاق جوهرى بشأنها»، أو الصراع بين معايير عديدة فى ذات الوقت والمكان[3]، وهى الحالة السائدة - من وجهة نظر المسيرى - فى المجتمع الحديث والمعاصر.

---

(١) نفسه، مادة «التحييد»، ص٢٤٠.

(٢) نفسه، مادة «الاغتراب»، ص٢٦٥.

(٣) نفسه، مادة «اللامعيارية» (اللاعقلانية المادية)، ص٢٦٧.

وتنتقل فكرة تعدُّد المعايير من **الموسوعة** إلى **الحكايات** أيضًا، ويظهر شكلان من ردود الأفعال المتبادلة بين أصحاب الرؤى والنماذج والمعايير المختلفة. أما الأول؛ فهو «الضحك»، وأما الثانى؛ فيتمثل فى عدم الفهم الكامل. فأحيانًا يبدو أصحاب النموذج المخالف - حالَ الوعى به وفهمه رغم الخلاف معه - مضحكين فى مواقفهم وردود أفعالهم إزاء الوقائع والأحداث. فعندما دُعى الأطفال للمشاركة فى الاجتماع الهام والمفاجئ لحيوانات الغابة للتدبُّر فى نازلة سقوط القمر فى الغابة، فوجئوا بأن مصدر الضوء القوى وسط الغابة ليس إلا فانوسًا كهربائيًا يعمل بالبطارية. . «حاولت نور أن تشرح حقيقة الأمر للأسد، ولكنه وضع إصبعه على فمها ورجاها أن تسكت حتى ينتهى الدكتور ثعلب من قراءة تقريره. فسكتت نور وكتمت ضحكتها، ونظرت إلى إخوتها فوجدتهم ينظرون إلى الفانوس ويبتسمون»[1]. أما رد الفعل الثانى؛ فيتمثل فى عدم الفهم الكامل، ففى ذات الحكاية وخلال اجتماع الحيوانات فى الغابة، يتجرأ ياسر ويقترب من الفانوس المضئ ويشرع فى إطفائه ثم إضاءته، إلا أن إحساس الحيوانات بالاغتراب إزاء هذا الكائن الطبيعى الذى نزل إلى غابتهم من السماء، دون أن يعرفوا لذلك سببًا أو ناموسًا، يجعلهم يُهْرَعون هاربين من المكان مذعورين. ويلاحظ هنا أن سطوة النموذج الخرافى قد منعت الحيوانات من الاقتراب والاستفسار من صديقهم عما يفعل، أو معاينة هذا الشىء المضئ، ومحاولة التعرُّف عليه وعلى الناموس الذى يحكمه.

ويظهر موقف عدم الفهم الكامل مرةً أخرى فى حكاية **الأميرة والشاعر**. فعندما تشتكى الأميرة الحزينة من أن النجوم والأشجار والطيور لا تتحدث إليها ولا ترد عليها، فإن الحاشية الملكية لا تصفها بالرومانسية المبالَغ فيها مثلاً[2]، ولكن رد الفعل كان عدمَ الفهم أصلاً، «ما سر هذه الكلمات التى لا معنى لها؟!»، كذلك فإن أمهر الأطباء «لم يعرفوا سر بكائها، ولا حتى معنى كلماتها»[3]، فاختلاف

(١) المسيرى، حكايات هذا الزمان، مرجع سبق ذكره، سقوط القمر، ص٢١.
(٢) المسيرى، الأميرة والشاعر، ص٢٥.
(٣) نفسه، ص٢٥.

الرؤى والنماذج عند هذا المستوى لا يعنى مجرد الاختلاف فى الآراء أو الميول، بل يعنى أحيانًا عدم فهم منطق الرؤية أو النموذج، أو مدلوله ومعناه.

الشوق إلى النجوم

ولكن، كيف يمكن للإنسان أن يمتلك المعنى الكلىَّ للوجود؟ هل هذا ممكن من خلال تراكم وتكامل النظريات العلمية، التى يختص كل نوع منها بتفسير قطاع من الظواهر الطبيعية والإنسانية؟ يبدو أن الأمر عند المسيرى يتضمن تمييزًا بين هذه النظريات الجزئية، الضرورية لتفسير نوع معين من الظواهر الطبيعية والإنسانية والاجتماعية (عند مستوى معين)، وبين تلك الرؤية الكلية للعالم Weltanshauung التى يُصرُّ من خلالها على أن يعثر على المعنى الكلىِّ للوجود. فعلى الرغم من أن العقلانية المادية «تتسم بمقدرة عالية، نوعًا ما، على رصد حركة الأشياء ودراستها» - إلا أن الإنسان يمثل ظاهرة تتجاوز التفسير المادى، نتيجة لقدراته ومواهبه العقلية القادرة على إنتاج الفكر والفن والعقائد والأخلاق[1]. فإن لدى الإنسان نزعةً ربانيةً أصيلةً (القبس الإلهى) للتسامى، وهى «عنصر لا يمكن ردُّه إلى الطبيعة/ المادة»[2]. ولذلك؛ فإن المرجعية فى هذه الأنساق التوحيدية ليست مرجعيةً كامنةً فى العالم المادى، ولكنها مرجعيةٌ مفارقةٌ متجاوزةٌ لا نهائية. فالتعالى الحق هو «ارتقاء يستمر إلى غير نهاية»[3]، على عكس العلمنة، التى تعنى «إنكار إمكانية التجاوز، حيث العالمُ مكتف بذاته، يحوى داخله كلَّ ما يلزم لفهمه» (مرجعية كامنة)[4]. وتمثِّل المرجعية المتجاوزة غائية يكدح الإنسان فى حياته للاقتراب من مثلها الأعلى، دون أن يصل إليه. وهو ما يضمن استمرار هذا الكدح وذلك الاجتهاد، كما أنه يُضْفِى على الحياة

---

(١) المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سبق ذكره، مادة «فشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان»، ص٧٩.

(٢) نفسه، مادة «النزعة الربانية»، ص٨١.

(٣) نفسه، مادة «التجاوز والتعالى» (مقابل «الحلول والكمون»)، ص٥٨.

(٤) نفسه، نفس المادة، ص ٥٨.

معناها ومبرِّرَها وقيمتَها، وهى الفكرة التى ترد لدى العديد من المفكرين الإسلاميين من أمثال سيد قطب ومحمد باقر الصدر[١].

وفى إطار هذا الفهم تصبح إنجازات الإنسان والبشر على الأرض - أيًا ما كانت طبيعتُها ومجالها، ومهما كانت إنسانيتُها واقترابُها من المثال الإلهى - محضَ مشروعات لما هو ليس كائنًا بعد - بمصطلح الفيلسوف الألمانى إرنست بلوخ Bloch. وبالتالى فالمسيرى يعتقد أن تطور الإنسان على الأرض هو عبارة عن نسق مفتوح دائمًا لا ينغلق، ولا يكتمل أبدًا، وهو ما نجد صداه واضحًا فى رفضه القاطع العديدَ من النظريات التى انتشرت خلال السنوات الأخيرة، من قبيل «نهاية التاريخ» التى تعنى عنده «أن التاريخ، بكل ما يحويه من تركيب وبساطة، وصيرورة وثبات، سيصل إلى نهايته فى لحظة ما، فيصبح سكونيًا تمامًا. . . إذ أن كل شىء سيُردُّ إلى مبدأ عام واحد يفسِّر كل شىء. . . وسيجد (الإنسان) حلولاً نهائية حاسمة لكل مشكلاته وآلامه»[٢].

ويظهر رفض المسيرى لفكرة الاكتمال، وتأكيده على اللانهائية والنسق المفتوح، وتأكيده على الشوق الدائم المتجدد الذى لا ينتهى للمستقبل الذى سيصنعه الإنسان، والذى لم يكتمل بعد. . كل هذا يظهر فى أشعاره للأطفال:

«ملَّونٌ أنتَ يا طريقى الذى «سأسلكه»
خضراءُ خضراءُ
(القصةُ) التى «ستحكيها» (أمى) لى غدًا
خضراءُ أيتها البلادُ البعيدة التى «لم أَزُرْها»
والبحورُ الفسيحةُ التى «لم أَرَها»[٣].

---

(١) انظر على سبيل المثال: - سيد قطب، التصور الإسلامى: خصائصه ومقوماته.
- محمد باقر الصدر، مقدمات فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم.

(٢) المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سبق ذكره، مادة «نهاية التاريخ»، ص٣٢٩.

(٣) المسيرى، حكايات هذا الزمان، مرجع سبق ذكره، أغنيات إلى الأشياء الجميلة، ص٤٥.

أما الشكل الثانى الذى تتجسَّد من خلاله فكرة النسق المفتوح فى **الحكايات**؛ فهو كسر فكرة «النهاية» واكتمال «الحدوتة». فليست لكل الحكايات نهاية محددة، تبدو وكأنها حتمية أو قَدَرية. بل إن الأطفال يعترضون على النهاية أحيانًا، فيقترح الأب نهايات أخرى. وقد يشاركون هم أيضًا فى اقتراح البدائل الممكنة لإكمال الحكاية، وصولاً بها إلى نهايات عديدة كلها ممكنة. وهو الأسلوب الذى ينتقل بالطفل من موقع المتلقى السلبى، إلى موقع الفاعل المبدع المشارك.

كما تظهر ذات الفكرة فى حكاية **النوم فى يوم المحمل فى مملكة الأشواق**(١)، وهى حكايةٌ ذاتُ بِنْيةٍ غريبة. فالمحمل ربما كان يرمز فى هذه الحكاية للمطلق السماوى الرائع الَذى يمكن للإنسان أن يسعى إليه، وربما يرى ظلَّه على الأرض فيسعد ويفرح ويحقق البُعْدَ السماوى من ذاته الإنسانية، ولكنه أبدًا لا يمكن أن يراه مباشرةً (لا يمكن له أن يلتصق به أو يراه أو يحادثه مباشرةً). وبصرف النظر عن أن جيل الكبار قد شاهدوا موكب المحمل بالفعل، إلا أنه بالنسبة للجيل الحالى من الصغار - وفى سياق حكايتنا - هو ذلك المطلق الجميل الرائع البعيد، لذا فالحديث هو عن يوم المحمل والفرحة به وتذكره واستحضاره. وفى الحكاية تنبِّه الأمُّ أطفالها إلى ضرورة النوم مبكرًا، فغدًا قد يرون أشياءَ سماويةً عجيبةً رائعة قلَّما تحدث إلا فى يوم المحمل. أما الابنة نور؛ فقد حَرَصت كلَّ الحرص على أن تحضر من إنجلترا فى ذات اليوم لرؤية المحمل، حيث أيقظت أخاها ياسر الذى كان قد استعد ونام مبكرًا، واستجابا لاقتراح الديك حسن بالتَّرحال على البساط السحرى إلى مملكة الأشواق، حيث سيمر المحمل من هناك. ولكن الصغيرين ظريف وياسر كانا قد أمضيا الليل فى مشاهدة أفلام الفيديو، فلم يستطيعا مشاركة إخوتهم فى رحلتهم الخيالية، أو الاستماع إلى الموسيقى التى ألَّفها الديك حسن خصيصًا لهذه المناسبة، أو مشاركة جموع الأولاد والبنات فى مملكة الأشواق فى غنائهم لجمل المحمل، بل إنهم لم يحصلوا من ملك المملكة على نيشان البهجة فى هذا اليوم. وفى الصباح كان حزنهما عظيمًا لعدم المشاركة فى الرحلة الخيالية إلى مملكة الأشواق فى يوم

(١) المسيرى، **حكايات هذا الزمان**، مرجع سبق ذكره.

المحمل، إلا أنهما أصرا على ألاَّ تفوتهما الفرصة العام القادم. وجلس كلٌّ منهما يحلم بمملكة الأشواق وبجمل المحمل «الذى لم يره».

هذا الشوق الدائم إلى المطلق فى إطار المرجعية المتجاوزة (مثل العقائد التوحيدية) يجعل المسافة بين الخالق والمخلوق قائمة دائمًا لا يمكن اختزالها مهما كانت درجة اقتراب المؤمن من الإله. وبالتالى؛ فلا يمكن للمتصوف أن «يصل»، «ولذا فإن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ نفسَه لم «يصل»، بل ظلَّ «قابَ قوسينِ أو أدنى» فى أقصى حالات الاقتراب»[1].

ويترتب على القول بالمسافة بين الخالق والمخلوق أن تكون للمخلوق «حدودُه التى لا يتجاوزها، (والتى) تعنى أيضًا أن له حيِّزَه الإنسانىَّ المستقلَّ. وهكذا يظل الإنسان صاحبَ هُوية محدَّدة وجوهرٍ مستقلٍّ، ومن ثَمَّ؛ فهو كائنٌ حرٌّ مسئولٌ»[2].

وكما أن هناك مسافةً ضروريةً بين المخلوق والخالق فى إطار المرجعية المتجاوزة، فإن المسافة ضرورية أيضًا عن الواقع. وفى **الحكايات** يأتى الحكيم الزاهد عادةً «من آخر المملكة»، أما الشاعر الذى يعرف لغات النجوم والطيور والشجر فيعيش فى بيت أخضر «على حدود المدينة». وعلى العكس من ذلك، فإن الالتصاق بالواقع الدنيوى، والانصياع بشكل كامل وراء الغرائز والشهوات، والابتعاد عن التسامى نحو المطلق ـ يحوِّل المسافة بين الخالق والمخلوق لتصبح «ثَغْرةً» أو «هُوَّةً»، وهنا ينسى الإنسان خصائصه الإنسانية السامية «المرتبطة بأصله الربانى، الذى يميزه عن بقية الكائنات»[3]. ويرى المسيرى أن هذه الحالة هى تعبير عن «النزعة الجنينية»[4]، حيث يشبَّه الإنسان بالجنين الملتصق برحم أمه ـ أو الأرض ـ (واحدية عضوية)، وحيث تختفى الثنائيات والخصوصيات. وهى حالة يميل إليها الناس رغبةً فى

---

(١) المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سبق ذكره، مادة «المسافة والحدود والحيز الإنسانى»، ص٥٥.
(٢) نفسه، نفس المادة، ص٥٥.
(٣) نفسه، نفس المادة، ص٥٦.
(٤) نفسه، مادة «النزعة الجنينية»، ص٦٨.

التخلص من تركيبية الذات الإنسانية بنزعتيها الربانية والجنينية، والاقتصار على النزعة الجنينية فقط، مما يعنى أيضًا التحلُّلَ من عبء الخصوصية والوعى والمسئولية الإنسانية. ويمكن النظر إلى مفهوم المسيرى حول «النزعة الجنينية» كتعبير عن حركة نازلة بالإنسان نحو ما هو دنيوى أرضى، أو نحو الاكتفاء بغرائزه الحسية فقط، دون أدنىً نزوع إلى التسامى نحو المطلق. إنها حركة هبوط مستمر فى اتجاه واحد دون أن يسبقه أو يليه صعود. وهى تجسيد لما يسمِّيه المسيرى بالإنسان الطبيعى (المادى)، الذى هو إنسان «خاضع تمامًا لقوانين الطبيعة الكامنة فى المادة، يمكن تفسيره فى إطار مقولات طبيعية/ مادية: وظائفه البيولوجية (الهضم - التناسل - اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية المادية، ورغبته فى البقاء المادى، ورغبته فى الثروة، ومثيراته العصبية المباشرة (بيئته المادية - غدده - جهازه العصبى)»[1]. وهو الإنسان الاقتصادى الذى يجيد نشاطًا واحدًا هو البيع والشراء، والإنسان الجسْمانى (الجنسى) الذى يعبِّر عن مبدأ اللذة، ولا يعرف سوى متعته ولذته، إنسان الاستهلاك والترف والتبذير.

ويعبِّر المسيرى عن هذه الفكرة من خلال العديد من الصور المجازية، التى تتصف بالقدرة على تلخيص رؤية كلية أو نموذج تفسيرى بعينه فى عصر ومكان محدَّدين. ففى المرحلة الأولى من التحديث الغربى (العصر البطولى) تظهر الدولة فى صورة إله، والعالم فى صورة آلة يتحكم فيها الإنسان، والعقل فى صورة «مرآة تعكس الواقع». والشخصيات النموذجية هى «بروميثيوس، وفاوستوس، ونابليون، وطرزان». أما اللعبة الأساسية؛ فهى «الدب تيدى بير». ومع استقرار مجتمع «الحداثة» تتخذ الدولةُ صورةَ الوحش الكاسر - التنين -، والعالمُ صورةَ الآلة التى تدور بذاتها دون إرادة الإنسان والعقل كمرآة سلبية، أما الشخصيات النموذجية؛ فتكون «فرانكشتين، ودراكيولا، وسيزيف، وهتلر، وستالين». وأخيرًا، فى الزمن المعاصر - زمن التفكيك واختفاء الذات والذاكرة والمركز - تظهر صور تتسق ومفهومَ «النزعة الجنينية». فهى صور مجازية تخبئ الفوضى، وتؤكد

(١) نفسه، مادة «الإنسان الطبيعى/ المادى»، ص٧٣.

السيولة والتعددية المفرطة، ومفهوم اللعب! فالدولة تفقد أهميتها كمؤسسة وحيدة، وتتخذ المؤسسات الحديثة جميعًا - بما فيها الدولة - صورة «القفص الحديدى»، والعالم صورة «اللعبة»، أما العقل ؛ فهو كل شيء ولا شيء، تمامًا مثل جهاز الكمبيوتر المليء بالمعلومات الغزيرة المحايدة دون تمييز بينها على أساس الدلالة والمغزى. أما الشخصيات النموذجية فهى «مادونًا، ومايكل جاكسون». أما اللعبة النموذجية ؛ فهى العروس «باربى»، ذات الجاذبية الجنسية والدلالة الاستهلاكية. وفى النهاية، فإن هذه المرحلة الأخيرة هى تعبير عن نموذج هُلامىٍّ لا مركزَ له[1].

ويرتبط بذات السياق العديدُ من المفاهيم، من قبيل «الترشيد» و«الإنسان ذو البُعْد الواحد» و«التسلُّع» و«التشيُّؤ» و«التوثُّن» و«التنميط». ويعبر المسيرى عن هذا النموذج فى «حكاياته» من خلال توظيف «صورتين مجازيتين» أقرب إلى عالم الطفل، وهما «الشيكولاته» و«الآيس كريم»، وهما صورتان مجازيتان تلخصان بكفاءة حقيقة تفاقم النزعة الجنينية والسلوك الاستهلاكى لدى أطفال هذا الزمان، باعتبار الاستهلاك القيمة الأساسية للوجود، وربما المبرر الوحيد لوجود الآباء من وجهة نظر هذا النمط من الأطفال!

وتذكِّرنا بنْية حكاية **البحث عن الآيس كريم**[2] للمسيرى ببنْية فيلم **أرض الأحلام** للمخرج داوود عبد السيد، فكلا العملين عبارة عن سعى شاقٍّ نحو ما يتصوره الإنسان «فردوسَه الأرضى» (المجتمع الأمريكى فى الفيلم، ومدينة الآيس كريم فى الحكاية). وخلال هذا السعى يواجه الإنسان متاعب متتالية وكثيفة فوق العادة، لكى يكتشف فى النهاية أنه فى الحقيقة يجرى وراء سراب لا وجود له. وفى الحكاية يرمز «الآيس كريم» إلى «اللذة كسعادة وهمية»، والمغزى أن اللذة الحسية - حتى لو كانت التهامَ الآيس كريم - لا يمكن أنْ تحقق السعادة الحقيقية للإنسان. وكما يتلاعب السراب مخادعًا العطشَى فى الصحراء؛ فإن الأطفال يستمرون فى سعيهم للوصول إلى «مدينة الآيس كريم». فكلما صادفتهم المتاعب، وبدأ اليأس

---

(١) المسيرى، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، جزءان (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م).
(٢) المسيرى، البحث عن الآيس كريم (قصة للأطفال)، نص مطبوع على الكمبيوتر.

يتسرب إلى نفوسهم، فإن سراب الآيس كريم يعاود خداعهم، فيضع فى طريقهم ما يُحيى الأمل فى نفوسهم مرةً أخرى. وتنتهى الحكاية بوصول الأطفال إلى الصندوق الجميل ذى «البريق النحاسى»، وعندما يفتحونه لنَيْل مرادهم، فإنهم يجدون ورقة مكتوبًا عليها بحروف فضية «لامعة» أيضًا!: «لا يوجد آيس كريم فى مدينة الآيس كريم، نرجو التوجه إلى محل الآيس كريم»!

وإذا كان المسيرى يرفض حركة الهبوط الإنسانى المستمر دون صعود أو تسام، فإن ذلك لا يعنى أنه يدعو إلى نزعة مثالية روحانية متطرفة. فالوجود الإنسانى الأمثل عنده لا يتمثل فى «محو النزعة الجنينية والتعبير الخالص عن النزعة الربانية، ولا هو محو النزعة الربانية والتعبير الخالص عن النزعة الجنينية، وإنما التكامل والتقابل بينهما»[1].

ويجد هذا الوجود الإنسانى الأمثل تجسيده فى عدد من الشخصيات فى **الحكايات**. ففى حكاية **الأميرة والشاعر**، يُلاحظ أنه - على عكس ما هو معتاد فى قصص الأطفال - حيث يذهب الناس إلى الحكيم الزاهد لحل مشكلاتهم؛ فإن الحكيم فى حكايتنا، ذلك الزاهد المعتكف عن الدنيا وما تمتلئ به من مشكلات، يخبر الملك بتواضع بأن الوحيد الذى قد يستطيع إعادة البهجة والسرور للأميرة، وأن يساعدها على التواصل مع النجوم والشجر والطيور - هو «الشاعر»، ذلك الذى جاب البلاد، وعمل فى كل الحرَف، واختلط بالفلاحين والرعاة والبدو والحطَّابين والنُّسَّاك والأتقياء، وتعلم منهمَ الزراعةَ ولغةَ الأشجار والطيور، ورعىَ الأغنام، ولغات الحيوانات، وصناعةَ الخيام، وأسرارَ النجوم والصحراء، وغَزْلَ السجاد. كما تعَلم منهم أيضًا الصلاةَ والصومَ وذكرَ الله. «فالحكيم» الزاهد هو نموذج للتسامى نحو المطلق دون معاناة واقع الحياة، أى أنه تعبير عن حركة واحدة بسيطة صاعدة دون هبوط، ولذا؛ فإنه يعرف الصلاة والصوم وذكر الله، ولكنه لا يعرف لغة النجوم والأشجار والطيور. أما الشاعر؛ فهو تجسيد للحركة الجدلية التفاعلية

---

(١) المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سبق ذكره، مادة «الثنائية الفضفاضة: نمط إنسانى (ربانى) عام»، ص٨٢.

بين النزعة الربانية المتسامية والنزعة الجنينية الواقعية، التى لا يمكن إلغاؤها تمامًا. إنه يعرف الصلاة والصوم وذكر الله، كما يعرف لغات النجوم والأشجار والطيور، وبالتالى؛ فهو القادر على إبراء الأميرة من مرضها، وليس الحكيم الزاهد.

أما الشخصية الأخرى التى تجسد الوجود الإنسانى الأمثل فى **الحكايات** فهى شخصية «نور» (المتوازنة المتكاملة). فعلى الرغم من إقبالها على العلم الدنيوى بشغف شديد، مما دفعها للترحال للحصول على درجة الدكتوراه من «كمبردج»، تلك المدينة «البعيدة جدًا عن مملكة الأشواق» فإنها تحرص كلَّ الحرص على أن تصل فى المَوعد، حتى لا تفوتها المشاركة فى موكب جمل المحمل فى مملكة الأشواق.

وفى حكاية **أفراح العودة** تُضطر «نور» إلى الانقطاع عن التسامى «والصعود» إلى «سطوح» المنزل مع أخيها الصغير الجمل «ظريف» ورؤية غروب الشمس كما تعودا، نتيجة انشغالها بالانتهاء من رسالتها التى أصبحت على وَشْك مناقشتها خلال أيام قليلة، وهو الأمر الذى سبَّب حزنًا شديدًا لظريف. ولكنها ما إن تناقشْ الرسالة، وتنجحْ بتقدير امتياز حتى لا تتوانى عن الصعود مع أسرتها إلى «السطوح» للنظر إلى السماء ومشاهدة غروب الشمس، والاستمتاع «بموسيقى موزارت» (ذات البناء العقلانى)، ثم إلى دور «كادنى الهوى» وبعض «التواشيح» (التى تنتمى إلى عالم الأشواق)»، ولا تنسى أن تذكِّر أخاها الصغير بحكمة الجدة: «كل الأشياء الجميلة تنتهى، وكل الأشياء الحزينة تنتهى.. هكذا الحياة». فالمهم فى الأمر أن امتناع نور عن «الصعود/ التسامى» هو امتناع مؤقت طارئ، لا امتناع عقائدى أصيل.

فالعالم فى إطار المرجعية المتجاوزة لا ينقسم - بشكل حادٍّ وقاطع - إلى مطلق ونسبى. فالمطلق النهائى الوحيد هو الإله المتجاوز، أما ما عداه فهو نسبى، ولكن فيه من المطلق. ولذلك؛ فإن الإنسان يشعر بوجود القيمة المطلقة ويهتدى بهَدْيها، ولهذا السبب أيضًا لا يجوز قتل النفس التى حرَّم الله إلا بالحق، لأن فيها من

المطلق. وإذا كان الإنسان فى إطار المرجعية المتجاوزة لا يقدِّس الطبيعة لأن الله لا يحُلُّ فيها؛ فإنه - أى الإنسان - يحترم الطبيعة ويتواصل معها بحميمية؛ لأن فيها من المطلق الذى خلقها.

ويؤكِّد المسيرى على التداخل بين الخيال والواقع، ويلفت أنظارنا إلى أن التأثير غيرَ المتوقع لانتفاضة أطفال الحجارة قد «حرَّك إمكانية إلحاق الهزيمة بالعدو من مجال الحُلُم إلى مجال الواقع»[1]. واتساقًا مع هذا الفهم تدور **الحكايات** حول مسألة مركزية يحددها المسيرى فى «تأكيد أهمية الخيال فى عالم الواقع، وأهمية الواقع فى الخيال؛ إذ لا غنى للواحد عن الآخر»[2]. ولذلك فإن القارئ فى مواضع عديدة يختلط عليه الأمر.. أتدور الحكاية فى الواقع، أم فى الحُلُم، أم فى خيال مجموعة الأطفال أبطال الحكايات؟! ففى حكاية **الأسماك والغناء** لا يصدق الأب بالطبع ما يقوله الأطفال عن رحلتهم المزعومة التى خرجت فيها الأسماك من البحر ولعبت معهم فوق الرمال، ولكنه يتعجب؛ إذ كيف يحلم الأطفال الحلم نفسه؟! وفى نهاية الحكاية يسأل الأمَّ بدهشة: «غريبة.. ألا تشمين رائحة السمك والبحر؟!». والرسالة هنا هى أن الخيال واقعى جدًا أكثر مما نتصور، وكأن لسان حاله يؤكد المقولة: لنكن واقعيين ونطلب المستحيل. أما الرسالة الأخرى التى تتخلَّل **الحكايات**؛ فهى أن الاسترسال فى عالم الخيال الساحر دون وضع الواقع وضروراته وقوانينه فى الاعتبار هو ضرب من ضروب المستحيل، فالحركة الصاعدة نحو الخيال عندما يبدأ الليل لابد وأن تعقبها حركة هابطة نحو الواقع. هناك دائمًا فى **الحكايات** رحلتان متتاليتان: رحلة الذهاب إلى ممالك الأشواق، ثم رحلة العودة إلى المنزل والفراش بمجرد أن يؤذِّن الديك حسن عند الفجر. وفى حكاية **رحلتان**[3] يقدِّم المسيرى بِنْيةً مزدوجة، فعندما يَحُلُّ الليل ويدخل الأطفال فراشهم، ويبدأون فى

---

(١) المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سبق ذكره، مادة «نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى (نموذج الانتفاضة)»، ص١٦٤.

(٢) المسيرى، **حكايات هذا الزمان**، مرجع سبق ذكره، المقدمة، ص٥.

(٣) نفسه، رحلتان.

إطلاق عَنان الخيال لرحلتهم إلى الجزيرة البعيدة لإنقاذ الأميرة من القراصنة ـ يأتى صوت الأم «الواقعى» من آن لآخر ليقطع استرسال خيالهم، ومذكرًا إياهم بالتزاماتهم الواقعية :

ـ «أطفئوا الأنوار . . فقد حان وقت النوم» .

ـ «ياسر . . أرجو أن تكون قد انتهيت من واجباتك المدرسية» .

ـ «من منكما ترك الماء ينساب من الصنبور ؟» .

ـ «هل أخذ ظريف دواء البرد؟» .

ولكن الحكاية الخيالية تستمر فى تصاعدها المثير عبر الإبداع الجماعى للأطفال حتى تصل إلى نهايتها، وتكون الاستجابة لتنبيهات الأم . . «انشروا الشِّراع . . واستعدوا لرحلة العودة» .

من تفسير العالم إلى الاجتهاد فى النص

يتخذ المسيرى موقفًا مضادًا للأسطورة التقليدية، ليس فقط لأن الطفل يجد نفسه غير قادر على دخول عالمها (وهو افتراضٌ يصعب قبوله ببساطة)، ولكن لكون هذه الأساطير نتاجَ عصور تاريخية لم يكن الإنسان فيها سيد بيئته، ولذلك؛ فإن أبطالها إما عناصر طبيعية (حيوانات ـ طيور)، أو عناصر بشرية خاضعة لسيطرة الطبيعة، وهو ما يُفقدها كثيرًا من أهميتها وفاعليتها فى العصر الحديث. أما البديل الذى يقدمه فى **حكاياته** فهو قَصص تستخدم الأساطير القديمة بعد تطويرها، أو تختلق أساطيرَ جديدةً تمامًا. المهم أنها تدور فى العصر الحديث، ووَفْقَ رؤىً ونماذجَ معرفيةٍ ومعاييرَ وقيمٍ جديدة مختلفة تمامًا.

وتحتل مسألة الموقف من الأسطورة/ النص القديم موقعًا بارزًا فى العديد من **حكاياته**. وتظهر هذه المعالجة فى تناوله لحكايتين، الأولى هى **ذات الرداء الأحمر**

والذئب المكار[1]، التى تغيَّر عنوانها ليصبح **نور والذئب الشهير بالمكار**. والثانية هى حكاية **سندريللا**، التى اتخـذت عنوانًا جـديدًا هو **سندريللا وزينب هانم خاتون**[2]. ويلاحظ أن الحكايتين اللتين قام المسيرى بتفكيكهما ثم أعاد تركيبهما وَفْقَ رؤية جديدة هما حكايتان وافدتان ظهرتا فى الغرب، وانتقلتا وانتشرتا بين أطفالنا، ولم تتضمن حكاياته تفكيكًا أو تركيبًا لبعض حكايات تراثنا العربى! . أيًا ما كان الأمر، فصياغة الحكايتين تكشف رؤية واضحة إزاء مسألة التعامل مع «النص الأسطورى القديم» أيًا ما كان مصدره.

تشهد الحكاية الأولى **نور والذئب الشهير بالمكار** صراعًا بين موقفين إزاء النص القديم، الموقف الأول يعبِّر عنه الذئب العجوز الشهير بالمكار - وليس المكار وهو تجسيد «للعقلية الحَرْفية» فى التفسير، حيث يكون الحرص كلُّ الحرص على التمسك بحَرْفية النص دون اجتهاد أو إعمال للعقل، وكأن النص يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة مثل القاعدة العلمية أو اللغة الجبرية أو الصيغة السحرية أو الأيقونة، بما يعنى - بلغة المسيرى - إلغاء المسافة بين الدالِّ والمدلول، وبالتالى؛ فالنص القديم يقدِّم - فى هذه الحالة - «سيناريو» ماديًا مباشرًا (صورةً طبقَ الأصل من الواقع). فالذئب العجوز يتعامل مع النص وكأنه من الأموات المتلقين لا الأحياء الفاعلين. أما الموقف الثانى؛ فتعبِّر عنه الطفلة نور التى تحب الحكاية القديمة، ولكنها لا تكررها حرفيًا، بل تتعامل معها بحيوية وحرية وتلقائية وَفْقَ إبداعها العصرى الخاص. إنها تحب الحكاية دون أن تذوب فيها، أى أنها على مسافة منها. وطوال القصة يجسِّد الذئب نمطًا تكْراريًا رتيبًا، فهو فى معظم الوقت «جالس كعادته تحت شجرته المفضلة»، وعندما تمر به نور فى طريقها لتوصيل الطعام إلى جدتها، فإنها تكسر «السيناريو القديم»، فتسرع الخطى تفاديًا لملاقاته، إلا أنها تلاحظ ابتسامةً ساخرةً على وجهه، إنه مطمئن البال إلى أنه آكلُها لا محالة، فالسيناريو يقول ذلك. وطوال الحكاية؛ يُخْرج الذئب القصة القديمة من جيبه من حين لآخر للتأكد من أن المسار

(1) المسيرى، نور والذئب الشهير بالمكار (قصة للأطفال)، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2000.
(2) المسيرى، سندريللا وزينب هانم خاتون (قصة للأطفال)، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2000.

الواقعى للأحداث يسير وَفْقَ السيناريو القديم. إلا أن الواقع الحى المتغيِّر يفاجئه دائمًا بأحداث مخالفة، فيضطرب اضطرابًا شديدًا فى كل موقف، إلا أنه يصر على «تلفيق» الواقع ليتفق و«النصِّ»! وعندما يصل الذئب إلى منزل الجدة، يفاجأ بأن نور قد سبقته إلى هناك هى وإخوتها الصغار، بما يخالف السيناريو أيضًا، وإذا بالضربات تأتيه من كل اتجاه! على أن هذه الضربات لم تكن هى المشكلة الحقيقية التى عانى منها الذئب، ولكن كان يؤرقه السؤال: كيف وصلت نور قبله؟! . . «فحسبما جاء فى الكتاب القديم لابد أن أصل أنا قبلك . . كيف حدث هذا؟!». ويلاحظ أنه ما إن انتهى الذئب من هذا التساؤل حتى توقف الأولاد عن ضربه، ذلك أن الانتصار «المعرفى» قد تحقق، ووصلت الحكاية إلى ذروتها الحقيقية! فالحكاية لا تهتم بالمستوى السردى الظاهرى للأحداث، وإلا لاستمر الأطفال فى ضرب الذئب حتى قَتْله ماديًا - لا معنويًا وحسب. بل إن الذئب نفسه لم يفكر فى دخول معركة قد يفوز فيها ولو بواحد من الضحايا، ذلك أنه انهار تمامًا بعد انكشاف نموذجه المعرفى الذى فقد قدرته التفسيرية إزاء الوقائع والأحداث الحية الجارية.

وفى مقابل هذه العقلية الحرفية، تطرح الحكاية نموذجًا آخر للقديم، وهو نموذج الجدة التى تعرف الحكايات القديمة والجديدة أيضًا، ولا تمانع فى مشاركة أحفادها فى رحلاتهم إلى ممالك الأشواق حيث يبدعون حكاياتهم الخيالية الجديدة.

ولكن موقف الجدة من الذئب فى نهاية الحكاية كان موقفًا لافتًا للنظر، فهى لم تحكم بطرده، بل أتاحت له فرصة حقيقية للمشاركة فى عالمها الصغير، فطلبت منه المشاركة فى العمل مع الأطفال، ووكَلت إليه مهمة تنظيف حديقة المنزل، ودعته أيضًا إلى مشاركتهم فى العشاء بعد الانتهاء من عمله.

ولكن حين تُطلُّ الجدة والأطفال من النافذة فى المساء؛ فإنهم يفاجأون بأوراق الأشجار متراكمةً فى الحديقة كما هى، «وبعيدًا فى الأفق كان الذئب العجوز يجرى نحو الغابة والتلال والجبال يحمل كتابه القديم». وهكذا تنتهى الحكاية، ولكن خطر الذئب لا ينتهى معها، فهو يظهر من حين لآخر فى حكايات أخرى متربِّصًا بين التلال!

لماذا اختار المسيرى هذه النهاية المتشائمة - وربما الواقعية! - للحكاية؟ ربما لاعتقاده بأن الحوار مع الذئب لا طائل منه، وأن تطور العقلية الحَرْفية هو من قبيل المستحيل. وربما ليؤكد على أن إدماج الذئب فى المجتمع الجديد لا يكون بتوفير الطعام له فقط، بل إن الأمر رَهْنٌ بحدوث تحوُّل معرفى حقيقى فى عقليته، بالانتقال من النموذج «الحرفى» إلى النموذج «الإبداعىّ»، وهو الأمر الذى يستدعى حوارًا طويلاً شاقًا، وهو ما لم تلتفت إليه الجدة.

ويكاد تمييز المسيرى فى «الحكاية» بين هذين النموذجين فى التعامل مع «النص» يكون معادلاً موضوعيًا لتمييزه بين «النموذج المادى (المتلقى)» و«النموذج التفسيرى (الاجتهادى)» فى تفسير العالم، بما فيه الإنسان. فالإنسان الحقيقى «قادر على تفسير العالم والنصوص. فاللغة ليست أيقونات تشير إلى ذاتها، وإنما مفرداتٌ وجُمَلٌ لها قواعدها»[1]. و«الإله يزوِّد الإنسان بالعقل الذى يميزه عن سائر الكائنات (بما فيها الذئب وغيره من الحيوانات)، وهذا ما يجعل الإنسان إنسانًا (أو إنسانًا ربانيًا)»[2].

ملاحظة أخيرة

خلال المرحلة الأخيرة فى إنجاز هذه الدراسة، كانت قُصاصات الأوراق وكروت الملاحظات الخاصة **بالموسوعة** و**بالحكايات** قد تداخلت «خطأ» على سطح المكتب، بحيث اختلط الأمر علىَّ تمامًا ولم أعد قادرًا على تحديد مصدر الفكرة.. أهى **الموسوعة** أم **الحكايات**؟! فالفكرة من هنا تتواصل مع الفكرة من هناك، تمامًا كما يتكامل العقل مع الوجدان، ولم أعد أجد مبررًا للسؤال: «أهما نصَّان أم نصٌّ واحد؟»!

* * *

(١) المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سبق ذكره، مادة «النزعة الربانية»، ص٨١.
(٢) نفسه، مادة «الثنائية الفضفاضة: نمط إنسانى (ربانى) عام»، ص٨١.

المراجع:

١ - د. عبد الوهاب المسيرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، الجزء الأول **(الإطار النظرى)**، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩.

٢ - د. عبد الوهاب المسيرى، **حكايات هذا الزمان** (مجموعة قصصية للأطفال)، نص مطبوع على الكمبيوتر.

٣ - د. عبد الوهاب المسيرى، **ما هى النهاية ؟** (قصة للأطفال)، تحت الطبع، نص مطبوع على الكمبيوتر.

٤ - د. عبد الوهاب المسيرى، **سندريللا وزينب هانم خاتون** (قصة للأطفال)، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠.

٥ - د. عبد الوهاب المسيرى، **قصص واقعية جداً** (قصة للأطفال)، تحت الطبع، نص مطبوع على الكمبيوتر.

٦ - د. عبد الوهاب المسيرى، **من زهرة إلى زهرة** (قصة للأطفال)، تحت الطبع، نص مطبوع على الكمبيوتر.

٧ - د. عبد الوهاب المسيرى، **البحث عن الأيس كريم** (قصة للأطفال)، تحت الطبع، نص مطبوع على الكمبيوتر.

❋

قِصَّة تشَكُّل مفكرٍ عربيٍ كبير

المسيرى فى سيرةٍ غير ذاتية .. غير موضوعية!

إبراهيم درويش*

تطمح سيرة الكاتب والمفكر المصرى عبد الوهاب المسيرى إلى تقديم خلاصة لرحلته الفكرية كمثقف عربى مصرى، وليس سردًا لحوادث حياته كأب وزوج وابن وصديق وعدو. ولأنها كذلك؛ فهى تحاول رصد التحولات التى أصابت البطل (الكاتب)، وتؤرخ بالقدر نفسه لجيله.

ويتخذ المسيرى من قصص الطفولة والتكوين والدراسة أرضية ليبذر من خلالها مجمل الأفكار التى تعلمها فى الجامعة أو غيرها، من خلال الحوار والسفر والتعرف على الثقافات الأخرى.

إن مجال السيرة التى يعمل الكاتب هنا على استكشافه يكمن فى قدرتها على استيعاب الأفكار وتطبيقها، ولهذا السبب؛ فإن النموذج «البيوجرافى» للسارد يصبح ثانويًا فى مجال سيادة الذاكرة المتداخلة مع الفكر ومنطق الوجود وفلسفته.

فالكاتب هنا يقلب المعايير المعروفة فى السرد الذاتى، التى تركز على أثر البيئة على تكوين الشخصية الفكرية والثقافية، مركزًا - على عكس ذلك - على أهمية التعليم والمعرفة فى تشكيل رؤية الفرد عن تاريخه ونفسه وذاكرة طفولته، وبالتالى عالمه الذى عاش فيه.

---

* صحفى فلسطينى مقيم فى بريطانيا.

عندما بلغ الكاتب والمفكر عبد الوهاب المسيرى سن الأربعين طلب من الأكاديمى والفنان الفلسطينى كمال بلاطة رسم «بورتريه» له، فما كان من بلاطة إلا أن رسم بعض مؤلفات الكاتب، فكان البورتريه صورةً غير ذاتية وغير موضوعية! ولهذا السبب اختار المسيرى عنوانًا غيرَ ذاتى وغير موضوعى لسيرته، فهو معنىٌّ بالكتابة عن الأحداث التى شاركت فى تشكيله وتكوينه الفكرى. وبناءً عليه فقد كان المسيرى انتقائيًا فى سيرته، حيث اختار من أحداثها ما اعتقد أن له علاقة بمسيرته الفكرية، أما الأحداث الشخصية ذات الطابع الذاتى - والتى قد تهم عائلته وأبناءه - فقد استبعدها. ولهذا السبب؛ فإن الإطار الاختيارى أو الانتقائى هذا ساعد على عقد المقارنات، والقفز أحيانًا على منطق التتالى الزمنى، مركزًا على هذه القضية أو تلك. فهو ينطلق من مفهوم أن المعرفة الإنسانية معرفةٌ مقارنة، ولهذا السبب فالكاتب يقدم عددًا من المفاصل والمحاور الكثيرة التى ساهمت فى بناء شخصيته، فالقلق الشخصى قاد إلى قلق معرفى قدم مع حضوره عددًا من الأسئلة.

وعليه؛ تبدو السيرة فى إطار منها صورة عن تشكُّل مفكر عربى فى منتصف القرن الماضى، والعوامل العامة والخاصة التى غذت عند الكاتب فضول المعرفة والنزوع نحو البحث عن منهج. ولا ينكر المسيرى أن هناك علاقة بين الفضاء والمكان والزمان الذى يعيش فيه الشخص وبين النوازع الذاتية والشخصية، فالعلاقة هنا جدلية، يشبِّهها بالبذور التى تشير إلى بنية تكوينه، والثمر التى تشير إلى عناصر تكوينه.

وفى هذا السياق تبدو أحداث مثل حادثة الثورة المصرية عام ١٩٥٢ - والتى قلبت مفاهيم السياسة ونظامها من الملكى الجمهورى - عَرَضيةً؛ لم تترك أثرًا كبيرًا عليه. فيما يظهر لقضية أخرى مثل الصراع العربى الإسرائيلى أثر أكبر، وهذا الصراع هو الذى قاده إلى كتابة أهم أعماله **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد** الصادر عام ١٩٩٩. وهذا لا يعنى بالضرورة أن الكاتب الراوى لسيرته لم يكن وطنيًا؛ فالسيرة تشير إلى غير ذلك، ولكن رحلة الكاتب الفكرية لها

ظروفها واتجاهاتها، فهو الذى عاش ما عاش من أحداث وتجارب، وطرح بناءً عليها ما طرح من أفكار.

ويبدو لى أن الكاتب حاول أن يبتعد فى تسجيله لرحلته الفكرية عن الإطار الذاتى، الذى عادةً ما يطبع أعمال كُتّاب حاولوا تسجيل حياتهم وكفاحهم، فوقعوا فى أسر الذاتى «الأنَوى» وبَدَوا اعتذاريين، هذا إن لم يحاولوا تشكيل تاريخ خاص لهم لا علاقة له بأعمالهم أو كفاحهم! أو بَدَوا فى مناسبات أخرى نرجسيين وناقدين لكل شخص، أو فضائحيين، حيث يمارسون الكتابة عن أنفسهم من خلال مفهوم الاعترافات الأدبية التى بدأت فى تقاليد الأدب الفرنسى فى القرن التاسع عشر. وعليه ؛ يُكثر المسيرى من نقل الاستشهادات من أعماله وكتاباته.

وهو يقسِّم سيرته هذه قسمين، يتصدى كل قسم منها لقضية ما، فى الأول يتحدث عن الظروف العامة التى شكلت تفكيره، وهو فى هذا القسم يلجأ إلى إعادة التشكيل والرسم والبناء، أى بناء الماضى مستعيدًا عددًا من رموزه الهامة. أما فى القسم الثانى فيقوم المسيرى بدراسة الأشكال والقضايا التى ساعدت على تكوين قلقه المعرفى، وهو هنا يقدم ما يمكن اعتباره شهادات كتابية عن أعماله وتواريخها وتطورها حتى عمله الأهم (**الموسوعة**). وحتى يؤكد المسيرى على أهمية «الفكرى والمعرفى» فى سيرته فهو يقدم ملخصًا عامًا لأهم أحداث حياته فى مقدمة كتابه.

ومع ذلك ؛ فكتاب المسيرى ليس كتاب أفكار، حيث يقدم الكاتب فيه خلاصة لرحلته الفكرية المجردة عن الذاتى، ويترك للقارئ مهمة الاستخلاص أو حتى التفكير فى طبيعة الحياة التى عاشها هذ المفكر أو ذاك فعلى خلاف ذلك، تخلط سيرته بين الذاتى والمعرفى، ولكنها تضع المعرفى فى المقدمة، أما الذاتى فيأتى فى المرتبة الثانية. المسيرى ليس متأكدًا من ماهية هذا الشكل فى قراءة الحياة الذاتية واستعادتها، ولذا فهو يتساءل عما إذا كان هذا الشكل الأدبى جديدًا أم قديمًا، أم أنه فى ملمح منه يخلط بين القديم والحديث. وهذا الإشكال بالذات يتركه الكاتب للقارئ ليحكم عليه، وبناءً على نجاحه فى التعرف على هُوية الكاتب المعرفية.

مذكرات المسيرى هى فى ملمح منها صورة عن التحولات فى فكر الكاتب الذى شهد مرحلة هامة من التاريخ العربى، وهى المرحلة التى اتسمت بالخيبات والمصائب والهزائم، كما شهدت تجريبًا فى عالم السياسة، وإن لم يتجاوز هذا التجريب مرحلة الشمولية السياسية، على رغم ما احتوى فى داخله من أيديولوجيا ومفاهيم وأفكار. ولهذا السبب انعكست هذه الملامح على حياة المسيرى؛ فقد انتقل من معسكر إلى آخر، من المعسكر الوطنى إلى الدينى، ومنه إلى اليسارى، وبعد ذلك أعاد تشكيل هذه المؤثرات فى إطار جديد. فهو محسوب فى ملمح من أفكاره على التيار الإسلامى، فيما ينظر إليه بعض الإسلاميين على أنه علمانى، وثمة من لا يزال يتعامل مع تراثه اليسارى. وعلى كلٍّ؛ فالمسيرى ليس بالضرورة مستقلاً، فالقلق الفكرى والمعرفى يدفع الإنسان أحيانًا إلى تجريب أشكال عديدة من المعارف والأُطُر المعرفية.

بعد كل هذا، ماذا يقول المسيرى عن البذور الأولى التى شكلت عالمه المعرفى؟

هنا يأخذنا فى رحلة إلى عالم مدينته دمنهور، ونعرف أن اسمها - كأى اسم من أسماء الأماكن - محاط بالفكر «الميثولوجى». وتشير التسمية الشعبية إلى محاولة العقل البشرى إضفاءَ فكرة خاصة على المكان بتشكيل تاريخ جديد، فدمنهور تعنى فى المخيِّلة الشعبية أنهار الدم، إشارةً إلى الفتح الإسلامى لمصر - الذى لم يكن دمويًا كما تصوِّره الذاكرة الشعبية. وعندما كبر الكاتب عرف أن اسم المدينة فرعونى يشير إلى اسم الإله المصرى القديم حورس (دمن حورس، أى مدينة الإله حورس).

وإذا كانت المخيِّلة الشعبية تحاول تركيب تاريخ جديد للمكان؛ فالعائلات المصرية - والريفية منها خاصةً، مثل أية عائلة ممتدة فى العالم الإسلامى - تحاول، أيضًا، تقديم تاريخ لها ذى خصوصية، باعتبارها تنتمى إلى الدَّوْحة النبوية. فعائلة المسيرى - كما يقول - تعود حسب شجرتها إلى النبى صلى الله عليه وسلم، ولكنها تنتمى بالأصل إلى عائلة مهاجرة من المغرب. وعائلة المسيرى عائلة تجار، وأعترف أن أول ما خطر ببالى حينما تحدث الكاتب عن شجرة العائلة اسم «المسيرية» وهى

قبيلة تعيش فى السودان، ولم يخفَ على الكاتب هذا الربط، إلا أن السودانيين يعتقدون أن هذه القبيلة وقبائل أخرى ربما حضرت إلى السودان من الجزيرة العربية أو أثناء هجرة بنى هلال، حيث خرجت هذه القبائل من الجزيرة إلى مصر المملوكية، وبعدها هاجرت إلى شمال أفريقيا، وقد يكون بعضها - حسب بعض الروايات - هاجر إلى السودان.

أشار المسيرى إلى برجوازية ريفية تنتمى إلى تقاليد البرجوازية المعروفة فى المدن، ومع ذلك فهى برجوازية ذات طابع خاص؛ إذ أنها ظلت عصيةً على التغيير، فهى لم تتأثر بمعاول التغريب والحداثة التى أصابت المدينة، ولم تتأثر بالأرستقراطية الإقطاعية التى كانت سائدة فى مصر الملكية، ولكنها حافظت على تراثها الإسلامى العربى. ولهذا السبب، كانت هذه الطبقة الاجتماعية المتعلمة والمكتفية ذاتيًا والريفية فى مظهرها تنظر إلى محاولات الخروج عن الإطار الاجتماعى، بتقليد الطبقات الاجتماعية الأخرى والإقبال على شراء الألقاب من الملك - نظرةَ شك وارتياب.

نشأ المسيرى مثل أقرانه فى بيئة سياسية وثقافية خاصة. فمصر التى عاشها فى صباه هى تلك التى رسم معالمها نجيب محفوظ فى ثلاثيته، مصر الرازحة تحت الاستعمار البريطانى، ومصر الخديوية الإقطاعية. ولهذا السبب يقول المسيرى إن معالم النضج السياسى ظهرت على جيله فى وقت باكر، وكأى جيل يخلط الوعى السياسى بـ «الشقاوة»، فقد قام عددٌ من أقرانه بالسخرية من الجنود الإنجليز، كما شكل جمعية سرية هدفها محاربة الإنجليز، ويعترف المسيرى بأن الجمعية لم تكن إلا «لعب عيال»!

وعى سياسى باكر

يتذكر الكاتب المظاهرات الشعبية ضد الملك فاروق، ومقاطعة البضائع الإنجليزية. وكان المسيرى على وعى بالنقاشات السياسية التى كانت تنشر فى

الصحف والمجلات، فقد كان يقرأ كتابات سيد قطب فى صحيفة **مصر الفتاة**، والتعليق المعروف الذى وضعه أحمد حسين، لكى يعبِّر عن الفقر والحرمان الذى يعيشه الشعب المصرى فى ظل الملك، والذى صار مَثَلاً: «رعاياك يا مولاى». هذا الاهتمام الباكر بالسياسة رافقه نوع من عدم الرغبة فى ممارسة الألعاب الرياضية، ونوع من الضيق من الرياضيات وكل شىء له علاقة بالحساب. ويقارن المسيرى الوعى السياسى التى تميَّز به جيله بعدم الاكتراث الذى يُوليه الجيل الجديد بكل ما يتعلق بالسياسة، والذى قد يرتبط بالإعلام الحديث والتلَيفزيون - الذى لا يتورع الكاتب عن وصفه بأقذع الأوصاف!

يستعيد المسيرى من حياة دمنهور ما ترك أثراً على تفكيره، ويحدثنا عن الطابع المعمارى الجميل الذى يطبع بعض المبانى فيها، وفى هذا إشارة ذات دلالة إلى أن المدينة أو البلدة لم تكن معزولة عن العالم الخارجى ولا عن الثقافات الأخرى. فالمبانى التى سحرته هى تلك التى قام بإنشائها محافظ البحيرة وبناها على الطراز المعمارى الذى انتشر فى أوربا فى نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والذى عُرف باسم «الأرنوفو» أو الفن الجديد، والذى كان ثوريًا فى زمنه.

ويلاحظ الكاتب أن انتشار عدد من الأشكال المعمارية والحديثة فى مدينته لا يعنى أنها تحولت إلى «ميتروبول» (مدينة كبيرة)، بل على العكس ظلت - على حداثتها - قريةً كبيرةً، ومدينةً تجاريةً تعيش فيها عائلات تجارية، وفى قلبها «مشتل» ضخم يشير إلى البيئة الزراعية التى تطبع الحياة العامة فى المدينة/ القرية. ومن هنا؛ فقد جمعت دمنهور بين سمات المدينة والقرية، حيث كانت مركزًا يقصده الفلاحون من القرى المجاورة لنقل المنتوجات وبيعها فى سوقها الأسبوعى الذى كان يعقد يوم الاثنين. ولا يجد المسيرى فكرة تشير إلى المحافظة واحترام النعمة والحرص عليها وعدم تبديدها فى المدينة إلا فكرة إعادة التدوير (أو إعادة إنتاج المواد والاستفادة منها قدر الإمكان). فيقول عن ذلك: إن المجتمع كان لا يتسامح مع فكرة التبذير، وكان يحاول الاستفادة قدر الإمكان من كل شىء.. فكل شىء زائد كان يعاد توظيفه.

وفى مقارنة مع حال الأجيال الجديدة يقول الكاتب: إن حسَّ الوفرة جعل من فكرة التدوير مفهومًا زائدًا أو لا قيمة له.

سيادة المجتمع على الفرد

كأى مجتمع يعيش على حواف المدن الكبيرة، كان نمط الحياة فى دمنهور بطيئًا، فيه متسع للعمل والزيارة، وتفقُّد العائلة الممتدة التى كانت تعيش جنبًا إلى جنب. ولهذا السبب فالحياة كانت لها صورتها الإنسانية والحميمية، مقارنةً مع واقع الإنسان المعاصر، حيث حولته الحياة الصناعية إلى آلة. ومن هنا؛ فحركية الرجل أبعدت الإنسان عن محيطه العائلى. كما أن عصر السرعة وإيقاع الحياة السريع جلب مزيدًا من التوترات الإنسانية والقلق. وفى غياب متسع من الوقت، صار الإنسان يدوس أخاه الإنسان بلا رحمة، كما يقول المسيرى. الانسجام لم يتوقف عند نمط الحياة، بل فيما يسميه الكاتب تقارب الأجيال، فالجميع يستمع إلى نفس الأغانى ويلبس نفس الملابس، فلم تكن ظهرت بعدُ التقليعاتُ الشبابية الجديدة وملابس «الموضة» وما إلى ذلك، وهو ما لاحظه الكاتب حينما سافر إلى الولايات المتحدة للدراسة.

للقرية أو البلدة شعائرها الخاصة، خاصةً فيما يتعلق بقواعد السلوك الاجتماعى، وذلك على خلاف الوضع الحالى، حيث للفرد حريته فى اختيار ما يراه مناسبًا بعيدًا عن قواعد السلوك الاجتماعى. أما فى أيام الكاتب فالمجتمع كان القاعدة أو الأصل، فيما كان الناس هم الفرع، فاللباس كان يلتزم بـ «الشفرات» الاجتماعية، وحينما أطلت الحداثة برأسها أصبح لباس الرأس من الشعائر الهامة، فقد فرض النظام التعليمى على الطلاب ورجال الحكومة لبس الطربوش. وبالنسبة للمرأة فقد عبَّر لباسها عن عدد من المستويات، فالفتاة فى سن الزواج كان يسمح لها بارتداء الملابس الحديثة والتى تظهر أحيانًا مفاتنها، أما النساء الكبيرات والمتزوجات فكنَّ يلبسنَ «البرقع واليَشْمَك»، فيما كانت الخادمات يلبسن زيًا فلاحيًا جميلاً، ويعلق المسيرى بأن احتشام الخادمة المصرية فى الأربعينيات يختلف جِذْريًا عن

المشاهد التى تبرز الآن فى بعض المجتمعات الخليجية خاصةً المجتمع السعودى منها، حيث تلبس المرأة السعودية العباءة فيما تسير خلفها خادمتها الفلبينية بالجينز حاسرةَ الرأس! ومع هذا التنوع فى اللباس كانت المرأة الريفية تتباهى بلبس الذهب - أو «الصيغة»، والذى كان فى الحقيقة طريقة ادخار للعائلة يجعلها غير مضطرة للذهاب إلى البنك، ولبسها كان من جهة أخرى منه علامةً على الغنى والموقع الاجتماعى.

يقول المسيرى: إن المجتمع كان يحدد الطريقة التى تقام فيها الأفراح والأتراح، فكل شىء كان مرسومًا ويتبع إيقاعًا صارمًا يتوحد به الجميع. ومع أن «الفرح» ظل المناسبة الاجتماعية الكبرى فى هذه القرية المدينة، فقد كان متاحًا للجميع، فهو مناسبة يتساوى فيها الغنى بالفقير. وبمقارنة بسيطة مع أفراح اليوم فى مصر، يقول الكاتب: إن «الفرح» أضحى - مثل غيره من الأشياء - مناسبة غير إنسانية؛ لأنها تقوم أكثر ما تقوم على التباهى والإسراف والتبذير. ويقدم الكاتب عددًا من المظاهر الباذخة فى العرس المصرى الجديد، ويحدثنا عن رجل الأعمال الذى استقدم مخرجًا كنديًا لإخراج حفل زفافه، ففى مصر الآن ليس هناك فقط مخرجون يعملون فى السينما والتليفزيون، ولكن هناك أيضًا مخرجو أفراح، يحوِّلون المناسبة الخاصة إلى استعراض عام! ولا تتوقف مظاهر الأفراح اليوم على هذه الاستعراضات؛ فتكلفة العرس الواحد فى عالم «القطط السِّمَان» تبلغ الملايين، حيث يتم استيراد الأزهار والورود من إندونيسيا، ويأكل الناس السالمون المدخَّن، وما إلى ذلك من مظاهر التبذير!

رمضان دمنهوري ؛

يقول المسيرى - كقارئ لعادات وقيم المجتمع، وباحث فى النفسية المصرية - إن الحياة فى مصر - خاصةً فى بَلْداتها وريفها - تتمحور حول العبادة والصلاة، فالحياة قائمة على شعائر الدين، وبدونها لا معنى لها. وما دام الأمر يتعلق بالعبادات والحسِّ الدينى الروحى الذى يطبع الحياة فى مجتمعات الريف المصرى، فالكاتب

يقدم لنا لوحة جميلة عن رمضان فى دمنهور، حيث يتذكر الاستعدادات التى تقوم بها العائلة لاستقبال رمضان، وتحضير المكسّرات والياميش وكل ما يلزم لـ «الخُشَاف» - وهو الشراب الذى يعتمد على الفواكه المجففة، ويعتبر شرابًا خاصًا برمضان. كان الشهر الكريم لحظة روحية تلتئم فيها العائلة كلها حول المائدة، وتبدو المدينة فى حالة من الصمت تنتظر مدفع الإفطار ليعلن نهاية يوم من الصيام والعطش. كان رمضان بريئًا، بعيدًا عن الوحش الذى اخترق حياة المصريين والعرب، ويقصد به المسيرى التليفزيون، فلم تكن هناك فوازير ولا برامج ترفيهية. كان هناك فقط روح رمضان المهيمنة على المدينة والعائلة المجتمعة حول مائدة الإفطار. كان الناس يبدأون إفطارهم بالخُشَاف وقمر الدين وينتهون بالقطايف والكنافة، الحلوى الحتمية فى شهر رمضان المبارك! رمضان فى دمنهور لم يكن يخلو من المسحراتى، الذى كان دوره لا يتوقف عند الإنشاد ساعات الفجر، بل كان يشارك فى التراتيل الدينية والأغانى الشعبية. وكانت هناك عادة حمل الفوانيس التى يحمل فيها الأطفال فوانيسهم ويمرون بالبيوت يطلبون ما يُعرف بـ «العادة»، ويُشفع هذا الطلب فى معظم الأحيان بالأغانى. ورمضان لا يتم بدون موكب الرؤية، حيث كان الحِرَفيون فى المدينة يخرجون فى موكب احتفالى فى اليوم الذى يسبق رؤية الهلال. وينتهى رمضان بالعيد الذى تنتشر فيه الكلمات الإنسانية، ويعبِّر الجميع بملابسهم الجديدة عن أُخوَّتهم الإنسانية المشتركة، فقد كان الجميع يهنئون بعضهم البعض قائلين «كل سنة وأنت طيب».

يستعيد المسيرى من ذاكرة تلك الأيام الأغانى الشعبية والفوازير والألعاب اللغوية التى لم تكن تعنى شيئًا سوى التدريب على النطق، والألعاب التى كان يقوم بها الأطفال مثل «برلاً برلاً برلِّيلا»، و«برتوس»، و«كيلو بامية»، و«البوكس»!

مقهى سياسى .. وإخوان مسلمون

بعيدًا عن التشكيلات الشعبية والمظاهر العامة التى تعتبر ملمحًا هامًا من ملامح تعليم أبناء الريف ومصدرًا لثقافتهم الشفاهية، كان فى دمنهور مقهى أدبى يملكه

أحد أقارب الكاتب. فقد كان «مقهى المسيرى» مَحجَّةً للأدباء والشعراء الذين ينتمون إلى منطقة البحيرة، ويقال إن الكاتب والروائى أمين يوسف غراب، ومحمد عبد الحليم عبد الله، وفتحى سعيد كانوا يترددون عليه. وعندما دخل المسيرى الجامعة، صار عضواً كاملاً فى نادى المقهى، الذى كان يجمع ثُلَّةً من المثقفين والأدباء ممن ينتمون إلى عدد من الإطارات الفكرية والأيديولوچية.

وفى مرحلة باكرة من حياته انتظم المسيرى لمدة يسيرة فى جماعة الإخوان المسلمين، التى كانت تعتبر أكبر الحركات الإسلامية فى مصر فى ذلك الوقت. ويلاحظ الكاتب هنا أن معظم أعضاء الجماعة كانوا ينتمون إلى الطبقة المتوسطة. ويستعيد المسيرى هنا قصصًا عديدة - وطريفة فى الوقت نفسه - عن الشيوعيين الذين صاروا من الإخوان المسلمين، والعكس. وحينما كان الكاتب فى دمنهور فى أثناء العدوان الثلاثى على مصر، سمع إمامًا ينشد قصيدة لعبد الوهاب البياتى، الشاعر العراقى المعروف، وعرف المسيرى أن هذه المرحلة، أى مرحلة الخمسينيات، كانت فترة بحث وتساؤل واستقراء. وكان أبناء الطبقة المتوسطة من أكثر القطاعات بحثًا فى المجتمع، وينعى المسيرى تراجع إسهامات الطبقة المتوسطة فى الحياة المصرية. ويربط الكاتب بين عملية البحث والشك بالتسامح فى المجتمع التقليدى، والذى كان عامًا يشمل المسلم والقبطى. وبهذه المناسبة ينقل لنا المسيرى بعض مظاهر التعايش التام بين المسلمين والأقباط، ويلاحظ أن الأقباط فى مواقفهم السياسية المناهضة للاستعمار لم يكونوا يختلفون عن إخوانهم المسلمين. ويتساءل المسيرى عن كيفية استعادة هذا الوئام فى مصر الحديثة، بعد أن أصيب قطاع من المجتمع المصرى بما يسميه «لوثة فى موضوع الدين».

يستدرك الكاتب على الصورة الرومانسية المثالية للحياة التقليدية فى المجتمع الريفى المصرى، ليلقى أضواء على بعض الجوانب المظلمة فيها، مثل الفردية التقليدية التى تنتمى فقط إلى الأساس القَبَلى وترفض الالتزام بالقوانين العامة. ونلاحظ أثر هذا التصرف على سلوكيات الحياة العامة، فالشاب قد يلتزم بقيم عائلته، ولكنه يتهاون أمام القيم المدنية العامة. وهنا يشير إلى سلوكيات المجتمع فى

المسجد والشارع، ففى الأول نلاحظ التزامًا بالشروط الدينية، أما فى الثانى فنلاحظ إهمالها نسبيًا. يتحدث المسيرى عن ازدواجية فى التصرفات، فالمصرى يحافظ على نظافة بيته، ولكنه لا يهتم كثيرًا بنظافة المحيط حوله. وفى خضم هذا التذكر ينقل لنا المسيرى تحليلاً لقصة اللبنانى توما الخورى «نحن رجالك»، والتى يعرضها كمثال على كيفية تحول الماضى إلى عبء فى واقعنا الحديث. وفى نقده ثقافةَ المجتمع التقليدى يشير المسيرى إلى أهمية إدخال مجتمعاتنا العصرَ الحديث مع الحفاظ على القيم الإيجابية لهذه المجتمعات. فهو وإن وجه نقدًا للقيم السلبية فى المجتمع التقليدى فإنه يرفض التخلى عن الماضى الجميل، الذى يشير إلى الهُوية والخصوصية الثقافية.

بين «الجيسيلشافت» و«الجماينشافت»

يقول المسيرى إن علاقته الشخصية والعاطفية بمدينته دمنهور تشبه علاقة علماء الاجتماع الألمان بماضى ألمانيا وحاضرها، وهذه العلاقة هى التى أدخلت إلى علم الاجتماع هذين المصطلحين. حيث يشير الأول إلى التعاقدية فى المدن والمجتمعات الحديثة، أما الثانى فيشير إلى المجتمع التقليدى الذى يختفى تحت العباءة الحديثة ويشير إلى الجماعة المتراحمة. ويذهب الكاتب إلى أبعد من هذا.. إلى القول إن دراسة خَلْفيات المثقفين المصريين، لا سيما الثوريون منهم، تقودنا إلى استنتاج أنهم عاشوا مرحلة انتقال، ولهذا السبب لعبت الخلفية الريفية دورًا هامًا فى إنجازاتهم الثقافية والسياسية. فالعلاقة بين التعاقد والتراحم - وبعد تجربة سفر وتعلم طويلة بين دمنهور والقاهرة ونيويورك والعالم العربى - أدت إلى تقوية حسٍّ الملاحظة لكل البُنَى التى تشير إلى العلاقة بين التعاقد والتراحم، وصارت هذه الثنائية أساسًا للخريطة الإدراكية للعالم، أو ما يسميه المسيرى «النموذج المعرفى».

والكاتب ينتمى إلى تقاليد المجتمع التراحمى التقليدى، ومنه تعلَّم الكثير من العادات والسلوكيات الجميلة، منها الحرص على العلاقات الإنسانية والصداقات، وفى هذا الجانب يقصُّ علينا الكاتب الكثير من القصص والمواقف التى تشير إلى

البعد الإنسانى فى العلاقة، ومن داخل هذه المواقف يقدم لنا الكاتب نقدًا لعدد من المفاهيم والأفكار المرتبطة بالصداقة والصديق فى المجتمعات الغربية. ولأن الكاتب يُعلى من شأن العلاقات الإنسانية، فإنه لا يرى أى داعٍ لربط العلاقة الإنسانية بمفاهيم مادية مثل الهدية أو إرسال رسائل شكر على دعوةٍ، وما إلى ذلك.

وهذه الصيغة التراحمية التقليدية جعلته يرفض الظهور بإعلان تليفزيونى فى أمريكا عام ١٩٦٣؛ لأنه شعر بأن يبيع نفسه وتخلى عن صيغة التعاقد التراحمية التى ينتمى إليها. يرى المسيرى أن الشيء الذى تعلمه من المجتمع التراحمى يرتبط باحترام الإنسان وإدراك أهميته ككائن حُرٍّ نبيل، وأهمية العواطف. ولهذا السبب عبَّر الكاتب عن حب خاص لأفلام المخرج اليابانى المعروف أكيرا كيروساوا، الذى قدَّم فى كل أعماله شخصيات ملحمية لا تتردد فى التعبير عن مشاعرها، وهو نفس السبب الذى حمله للإعجاب بالحس الإنسانى العام لـ **السيرة الهلالية**، وبرواية **الأمير الصغير** لسانت اكسوبرى.

فى مقابل التعاقد والتراحم هناك التنافس والصراع، ولهذا السبب فضل الكاتب الثنائية الأولى على الثانية لطابعها الإنسانى الخاص. ويخوض الكاتب فى غمار هذه الثنائية لتحليل الكثير من الممارسات السلوكية والفكرية التى تطبع حركة المجتمعات الغربية. ولكنه يتجنب التعميم؛ فهو لا يعتبر مثلاً المجتمع الأمريكى مجتمعًا قائمًا على التعاقد فقط، فقد توجد فى المجتمع الأمريكى هذا جيوب تراحمية، خاصةً فى مجال العلاقات الشخصية، وليس فى بناء النموذج التركيبى والإدراكى العام للمجتمع الأمريكى نفسه. ولهذا السبب فالفرد الأمريكى يعيش نوعًا من الثنائية الحادة فى حياته الخاصة وعلى مستوى الممارسة. وبنفس السياق لا يمكن - حسب مفهوم الكاتب - اعتبار المجتمعات العربية الحالية مجتمعات قائمةً على التراحمية والإنسانية، فنموذج التعاقد والصراع يزحف رويدًا رويدًا على المجتمع العربى الذى أصبح فيه كل شيء بثمن. وفى هذا السياق يطبق الكاتب النماذج المعرفية والإدراكية وعلاقات الإنتاج على مجمل المظاهر والسلوكيات التى عاشها فى صغره أو جربها ولاحظها فى مجتمعه. ومن خلال ذلك يقدم لنا الكاتب

خلاصة لهذه الأفكار، التى تتداخل مع التجارب الشخصية والأمثلة والحكايات الكثيرة والأمثلة، بحيث تتحول السيرة من كونها مجرد سرد ذاتى للأحداث، لتكون مساحةً وفضاءً لطرح الأسئلة ذات البعد المعرفى والفلسفى التى تتعلق أساسًا بالإنسان والكون والوجود.

صراع دائم مع «المؤسسة»

فى قراءة شهادة المسيرى الفكرية نعثر على عدد من الملامح الأولية التى ساهمت فى تشكيل مواقفه الفكرية: نزعته التحليلية، وقلقه المعرفى الدائم الذى يحاول دائمًا تفسير الأشياء وقولبتها فكريًا حتى وإن كانت صغيرة.

وفى الجزء الأول من مذكراته يحدثنا عن صراعه الدائم ضد «المؤسسة»، التى تعنى أحيانًا «المحسوبية»، أو تشير إلى الإطار التعاقدى المنزوع عن فكرة التراحم والتعاضد. ويتابع إظهار «قرفه» الدائم من المؤسسة؛ لأنها تتناقض والطريقةَ التى يتعامل بها المجتمع التقليدى مع القضايا العامة. فالفرد القادم من الريف يضيق ذرعًا فى غالب الأحيان بالمؤسسات اللاشخصية التى تتعامل مع الطلبات والأوراق ولا تقيم وزنًا للإنسان أو الفرد. وكعادته يغرق الكاتب هنا فى ضرب الأمثلة، ولكنه يشير إلى أن المؤسسات اللاشخصية وإن كانت ظاهرة عامة فى الغرب إلا أنها بدأت تظهر فى عالمنا العربى بفعل التحديث، والذى أضيف إليه جانب آخر وهو تقاليد البيروقراطية المتجذرة فى المجتمع المصرى. ويضرب الكاتب هنا عددًا من الأمثلة التى واجهها، خاصةً مقالب شركة مصر للطيران، وبعض المواقف التى كادت فيها المؤسسة تطحنه، منها أنه حاول مرة وهو فى السعودية تغيير رخصة قيادة سيارته، ولأنه كان واعيًا بقيمة الوقت، فقد اختار تغيير الرخصة بنفسه، وبدون أن يرجع إلى الجهة المختصة، وظن أنه بهذا الفعل سيكون قادرًا على الهروب من المؤسسة! وعلى خلاف توقعاته وقع أسيرًا فيها - بالطبع - حينما ارتكب مخالفة مرورية، وعندها كان عليه الدفاع عن نفسه، فلجأ إلى طريقة الإقناع حينما تبين أن الشرطى السعودى كان من المعجبين بكتاباته، وحُلَّت الأزمة!

ومن القضايا التى يحلل الكاتب أبعادها ويربطها بتطور وعيه الفكرى والعقلى، ما يسميه الوعى بالموت والمرض. فالموت فى المجتمعات التقليدية له رهبته وطقوسه، وهو أمر لا يحتمل المساومة أو الهَزْل. ومع ذلك فهو جزء من الوعى الإنسانى، إذ يجهِّز له الإنسان نفسه، وحينما تمر الجنازة مثلاً فى الطرقات تتوقف الحياة عن العمل ويتسابق الناس إلى حمل النعش. وبنفس السياق يمكن فهم موقف الإنسان من الضعف الجسدى أو المرض.

ومع ذلك؛ فلم يكن الكاتب واعيًا بحقيقة رهبة الموت والخوف من المرض. ويعترف أنه طوال حياته لم يشارك فى جنازة إلا فى عدد محدود من المرات. والغريب أن كاتبنا الذى يغرق فى رسم طقوس ذاتية وشكلية لحياته كان يحمل موقفًا سلبيًا من الطقوس الاجتماعية، ويقول إنه لم يذهب إلى بيوت العزاء إلا فى عدد قليل من المرات، وكانت وسيلته للتهرب من المسئولية هى التعلل الدائم بانشغاله فى كتابة موسوعته الكبيرة عن اليهودية والصهيونية التى بدأ العمل فيها فى وقت مبكر من حياته، فى سن الثلاثين. ويعتقد المسيرى أن سبب ابتعاده عن هذه الأمور الطقوسية لم يكن مرتبطًا بانشغاله بالكتابة والبحث، بقدر ما كان الأمر يتعلق بموضوع التأمل، فقد كان الكاتب يبحث دائمًا عن طريقة يبتعد فيها عن الأحداث. فحينما توفى والده كان المسيرى فى نيويورك، ولهذا السبب لم يذرف عليه الدموع، ربما للبعد الجغرافى. وبدلاً من النُّوَاح، ذهب المسيرى إلى المسرح وشاهد مسرحية بريخت **القاعدة والاستثناء**، وهى المسرحية التى اعتبرها طقسًا جنائزيًا لوالده! هذا الفعل الإشكالى يجب ألا يفهم منه أن الكاتب كان يتجاوز حرمة الموت، خاصةً أن الميت كان والدَه، بل يرتبط كما يقول الكاتب بحسِّه التأملى ومحاولته مسايرةَ نزعة التفلسف. وهذه النزعة ليست نزوة من نزواتَ الشباب الذين يحاولون عادةً فى فترة التفتح العقلى والنفسى إضفاءَ نوع من الرومانسية على أفعالهم، ويغلفونها أحيانًا بإطار من التشاؤمية والقلق النفسى الأسود. فالمسيرى يعترف بأن هذه النزعة رافقته طوال حياته، وتركت آثارها الإيجابية والسلبية عليه. ومع التأمل كان هناك نوع من التجريد والتفلسف يقود إلى مواقف محرجة أحيانًا، فالكاتب يقدم لنا الكثير من الأمثلة التى حاول فيها التعامل مع موضوع المرض أو

الموت عبر المنظار العقلانى والتجريدى الفلسفى، وكانت النتيجة الكثير من المواقف المحرجة! وأعتقد أن الكاتب كان يفهم أن الكثير من الطقوس الاجتماعية لا يمكن تحليلها من خلال منظور عقلانى فلسفى بحت.

لم ينحصر الوعى بالنهاية فى تفكير المسيرى بحس الرهبة فقط؛ ففى بعض الأحيان كان يشير إلى لحظة جمالية. ولاهتمامه بالموت، فقد حاول الكاتب تحليله نظريًا حينما تعرَّض له فى فصول من أطروحته للدكتوراه عن مفهوم الموت عند كلٍّ من الشاعرين وردزورث وويتمان. التعامل مع الموت والمرض من خلال العالم الفلسفى المجرد، حينما واجه الكاتب صدمة الموت بنفسه. فبعد الانتهاء من موسوعته التى استغرق فى كتابتها حوالى ربع قرن، وصله نبأ حزين، وهو وفاة زوج ابنته، وقد ترك هذا الخبر أثرًا نفسيًا عليه وأثَّر على جهازه العصبى، ليجد الكاتب نفسه - وهو الذى لم يعانِ من أية أمراض طوال حياته - أسيرًا للفراش والمرض.

وكانت تجربة الكاتب مع المرض مثيرة، إذ أنه عانى من آلام فى ظهره أقعدته عن الحركة، وعلمته التجربة أن للقدرة الإنسانية حدودًا. فالمرض جاءه بعد الانتهاء من **الموسوعة**، وكان الكاتب يُعدُّ فى هذه الفترة الكثير من المشاريع البحثية والكتابية. إلا أن المرض - الذى حاول فى السابق قهرَه بتطوير فكرة السيطرة على الجسد - علمه أن العقل الإنسانى له حدوده ونهاياته. وفى هذا الجو التشاؤمى والحزين، سرت شائعة أن الموساد هى التى وضعت الميكروبات التى تسبَّبت فى إصابته بهذه الأمراض، وهذا تطبيق كوميدى لنظرية المؤامرة، وقد جاء هذا الافتراض لأن المرض أصاب الكاتب بعد الانتهاء مباشرةً من **الموسوعة**!

«داء التأمل» والنزعة الطقسية

محاولة إيجاد مساحة بين الكاتب والأحداث وتغليفها بحسٍّ فلسفى تشير إلى بعد آخر فى شخصيته، ربما كان مسئولاً عن إغناء إنتاجه الإبداعى، وهذا البعد

يرتبط بغلبة التأمل عليه. وحسب استعداداته؛ فهذا الحس لم يولد معه فى فترة النضج والوعى بالعالم من خلال الكتاب، ولكنه يرتبط بالطفولة وذكرياتها، وربما ارتبطت هذه العزلة بالذوق الفنى للعائلة الذى كان مختلفًا عن ذوق بقية المجتمع فى دمنهور. فهو يقول إنه لم يستمع إلى أم كلثوم ولو مرة واحدة فى بيتهم، ولهذا السبب فهو لا يجيد الاستماع إليها، لأنه يحتاج إلى فن وذوق خاص («مخمخة» بالتعبير المصرى!). عندما يتأمل المرء؛ يقوم ببناء عالمه الرومانسى، ومن هنا اكتشف الكاتب «فيروز»، التى عاش معاناة شديدة فى متابعة أغانيها، لأنها كانت تذاع فى وقت متأخر من الليل أو فى ساعات الصباح الباكر.

كانت القراءة من أهم الطقوس التى ارتبطت بالتأمل والانفصال عن العالم الحقيقى والتحليق، أو خلق عوالم فلسفية مثالية. وقد تعرف المسيرى على المكتبة العامة (أو مكتبة البلدية) بالصدفة، وفيها بدأ يقرأ كتابات عبد الرحمن الرافعى عن تاريخ مصر الحديث، كما بدأ يقتنى الكتب، وهى عادة لم تكن معروفة بين أبناء التجار فى ذلك الوقت. ويعترف الكاتب أن القراءة لم تكن هواية من هوايات الشباب الغض، وقد تحولت إلى تجربة فكرية ومعرفية بفضل التوجيه الذى لقيه من مدرِّسيه. وهنا تجب الإشادة بالكاتب الذى يعترف بفضل أساتذته عليه، ويقول إن تجربته مع التعليم فى مصر فى حصيلتها العامة كانت سعيدة، باستثناء تنغيصات بعض المواد التى لم يكن بطبعه ميالاً لها! والغريب أن المسيرى ابن التاجر لم يكن عارفًا بأسرار الحساب، التى كانت بمثابة أصل المهنة. وعلى خلاف الطلاب الذين كانوا يكرهون مادة الفلسفة بطبيعتها المنطقية الجافة، شُغف المسيرى بهذه المادة وأصبح عارفًا بأسرارها.

وقد ولَّد التأمل لدى المسيرى عددًا من «الطقوس». فبفعل التأمل أصبحت الكثير من العادات اليومية تلبس طابعًا طقسيًا، وهذه التصرفات لها علاقة بطابع التفلسف وتفسير كل شىء، فالأشياء مهما كانت قيمتها المادية اكتسبت فى ذهن الكاتب الشاب المتأمل قيمة رمزية ابتعدت عن وظيفتها الرمزية. ومن هنا؛ تحولت وجبة المكرونة إلى سحر، وأصبح تناولها تجربة روحية لا علاقة لها بتلبية الحاجات

البيولوجية. فيما ارتبط الأرز فى فلسفته بالطمأنينة! ولم يتوقف «الترميز» على الطعام وإخراجه عن وظيفته الحياتية والطبيعية، بل نشأ لدى الكاتب ما يمكن تسميته «النزعة الطقوسية». فهو لا يبدأ المذاكرة إلا بعد أن يضع وردة فى مزهرية. وحينما لا يكون بحاجة إلى الشاى من الناحية البيولوچية، فقد كان يمارس شرب الشاى بطريقة طقوسية. وحينما توفيت والدته قرر ممارسة طقس شرب المشروبات التقليدية. ويتحدث الكاتب عن عدد من أشكال الطقوس، فهناك «ساعة الصفاء» التى تشير إلى الانسحاب من الزمن، وهناك «الحمام الطقوسى» الذى كان يأخذه بعد الانتهاء من كل مؤلَّف، وهناك «الحمام الفكرى» الذى كان يلجأ إليه إذا استعصت عليه الأفكار. ولاحظ المسيرى أن هذه النزعة، التى استخدمها فيما بعد لبلورة المقولات التحليلية وإدراك مستويات الواقع المختلفة، قد زادت كثيرًا فى الولايات المتحدة، وهو البلد الذى يقول عنه الكاتب إنه لا يحترم الطقوس!

التأمل والخروج من الزمن الحقيقى إلى عالم الأفكار والمُثُل، كانت له جوانبه السلبية، ففى الكثير من الأحيان كانت دعوى التأمل تدفعه إلى التصرف بطريقة برجوازية، وفى إطار آخر، كان التأمل يعنى الانقطاع التام عن العالم الحقيقى. وفى سياق ثالث كان التأمل يقود إلى النسيان. وداء التأمل هذا قاد الكاتب إلى التعامل مع الزواج والحب والخطوبة - التى تنتمى كلُّها إلى عالم العواطف - بطريقة عقلية. فهو يحدثنا عن زواجه من زميلته هدى حجازى، التى تعرَّف عليها أثناء التوجه الأيديولوجى الشيوعى، ومع معارضة الحزب للزواج باعتبار هدى تنتمى إلى البرجوازية المصرية، إلا أن الكاتب حاول التعامل مع الحب و«الرومانتيك» من خلال إطار فلسفى، يتمحور حول ديمومة الحب وقدرة الإنسان على التعايش بشكل يومى مع هذا التدفق العاطفى. ولكن التفكير النظرى أحيانًا يتجاوز فكر الواقع، فقد تعلم الكاتب أن هناك نوعًا من الحب لا علاقة له بالحب الفلسفى، وهو قادر على التعايش مع الزمن من خلال مفاهيم الاستقرار والسكينة والأمان. كما فهم فيما بعد أن الحب يتجدد، وأنه يمكن للرجل أن يتزوج شريكة حياته أكثر من مرة، وهذا الزواج يتم عادةً فى الإطار الفلسفى، ولا علاقة له بتجديد القَسَم فى القيم المسيحية، أو الزواج الإقناعى القائم على عقد ينحلُّ بالطلاق.. ولكنه زواج

عاطفى من جديد. ولهذا السبب يقول الكاتب إنه تزوج من نفس المرأة، التى هى زوجته، ثلاث مرات: الزيجة التقليدية، وبعد حصوله على الدكتوراه، وبعد حصولها هى على الدكتوراه. ومفهوم المسيرى لتجديد أو إعادة الزواج من نفس الزوجة له علاقة بتغير وتيرة الزمن ومتطلباته، فالحب يجب أن يتغذى ويُرعى حتى يتواصل. ولكن الجانب الأكثر سلبية فى التأمل يتعلق - كما يقول الكاتب - بنسيانه واجباته الإنسانيةَ أحيانًا بدعوى الانغماس فى التفكير. فقد تعرضت زوجته للسرقة وهاتفتَه لتخبره إنها ستتأخر بسبب تحقيقات الشرطة، والسرقة لم تحدث فى دمنهور أو القاهرة، وإنما فى نيويورك مدينة الجريمة، ومع ذلك بقى صاحبنا مستمرًا على طاولته متناسيًا أمر زوجته. طبعًا هذه ليست بلادة أو قلة حيلة، الأمر كله يدخل فى سياق سيطرة البعد العقلى على الشخص. وبلطف الله لم يتحول هذا الحادث إلى كارثة، وإلا كان لهذا التأمل جانب سلبى أقله أن يبدو أن كاتبنا لم يكن شخصًا مسئولاً!

هل كان المسيرى منعزلاً عن العالم، يعيش فى عالمه العاجى؟ يقول إنه لم يكن كذلك. فقد حاول وعبر التأمل ربطَ عالمه الخاص بالسياق العام، ولهذا السبب ارتبط كثيرًا بالمدرسة الرومانتيكية وأحب الشعر الرومانتيكى، الذى أكد على أهمية العواطف «الخاصة» فى التعرف على الحقيقة. فالسعى نحو الحقيقة ليس فعلاً عقليًا فقط، ولكنه مرتبط أيضًا بالفعل الوجدانى أيضًا.

الإسكندرية: مدينة كل اللغات.. إلا العربية!

هذا البُعد الفلسفى تعزز أكثر حينما غادر المسيرى دمنهور بعد إكماله دراسته فى ثانويتها عام ١٩٥٥، متوجهًا إلى الإسكندرية حيث انضم إلى قسم اللغة الإنجليزية، مع أن المدينة الساحلية لم تكن تبعد كثيرًا عن دمنهور، فعدد من الطلاب والمدرسين كانوا يحضرون إلى دمنهور للسكن فيها تخفيفًا من أعباء المصاريف، فإن الإسكندرية كانت تمثل عالمًا خاصًا مختلفًا عن جو المدينة/ القرية، دمنهور. فقد كان أهلها خليطًا من الأجانب يتحدثون بكل اللغات إلا العربية، حيث كانت

الإسكندرية فى منتصف القرن الماضى مدينة «كوزموبوليتية». وشعر المسيرى لأول مرة بالدُّوَار فى الإبراهيمية التى كانت تسكن فيها جالية يونانية كبيرة، حيث كان بائع الخضار ينادى على بضائعه باليونانى! ويعلق المسيرى قائلاً إن «الإسكندرية كانت فى ذلك الوقت مثيرة للحزن، لأن كل هؤلاء الأجانب يعيشون فيها ولا يتحدثون لغتها!».

ومع أن قسم اللغة الإنجليزية كان صغيراً، فإن كل شىء كان يتم باللغة نفسها، وحتى يتجاوز النقص فى قدراته الإنجليزية يقول إنه عكف على دراسة الإنجليزية مدةَ شهر حتى طوَّر قدراته فيها. كل شىء كان منظمًا فى قسم اللغة الإنجليزية، وكان على الطالب أن يبذل جهدًا كبيرًا فى الدراسة للنجاح. وتتلمذ الكاتب هناك على يد عدد من أعلام القسم فى ذلك الوقت، فهو يخص هنا بالذكر الدكتوره نور شريف التى كانت متخصصة فى الأدب الإنجليزى فى القرن الثامن عشر. ومن أهم أساتذته - إضافة إلى نور - الشاعر الإنجليزى جون هيث ستبس، الذى كان يدرِّس الرواية والأدب الكلاسيكى اليونانى والرومانى. ويسجل المسيرى عددًا من الملاحظات الأكاديمية على طريقة تعليم اللغات الأجنبية فى العالم العربى، منها انفصال هذا التعليم عما يسميه «المعجم الحضارى العربى الإسلامى»، مع افتراض أن هناك معرفةً عالميةً يجب علينا الحصول عليها بعيدًا عن هُويتنا الثقافية والحضارية، ولهذا السبب دعا المسيرى أكثر من مرة إلى تبنى منظور عربى إسلامى فى البحث العلمى ومقارنته مع المنظور الغربى لتجاوز المركزية الغربية.

أيامُ الدراسة تظل من المراحل الهامة التى يتعرف فيها الطالب على أصدقاء العمر أو معارف للمرحلة، وفى هذه المرحلة الأولى تعرف الكاتب على عدد من أصدقائه الخُلَّص مثل محمد سعيد البسيونى الذى يصفه بالعبقرى والشخصية الأسطورية.

مع الفكر المادى واليسارى

أهم ما فى تجربة الكاتب فى الجامعة هو تجربته مع الحزب الشيوعى المصرى

والمادية والماركسية. وعلاقة المسيرى بالحركة اليسارية تعود إلى السنة الأخيرة من دراسته فى دمنهور، ففى هذه الفترة - التى لم يكن يتجاوز فيها من العمر السادسة عشرة - بدأ يواجه، كما يقول، العديد من الأسئلة الملحة، ولأنه كان قد بدأ بدراسة الفلسفة المقررة على طلاب الثانوية، فقد وجد فيها مساحة للتساؤل وصياغة الأسئلة. وفى هذه المرحلة عثر على قصيدة كانت فيها نبرة الشك واضحة، والقصيدة نشرتها مجلة «الرسالة الجديدة». وهو ليس متأكدًا من صاحبها.. أهو كامل الشناوى أم غيره.. ولكن القصيدة فى نبرتها الشكِّية تركت أثرًا واضحًا عليه: «ياربِّ فيمَ خلقتَنا وتركتَنا/ نَهْبَ الظلام فلا ضيا ولا سَنا. وندبٌ فوق الأرض لا ندرى بها/ وندب فوق الأرض لا تدرى بنا. أنا.. من أنا؟!/ أنا من أكون؟!/ وسيلةٌ أم غايةٌ؟!/ أنا لستُ أعرف من أنا. وهمٌ يساور ملحدًا فيروِّعُه/ ويخافه من كان مثلىَ مؤمنا». والشك الذى ساور الشاعر بدأ يساور الكاتب، إذ بدأ يطرح أسئلة فلسفية على عائلته - التى تلقت تعليمًا دينيًا تقليديًا - دون جدوى. ووصل به الشك إلى حد التوقف عن العبادات، وهو أمر لم يكن والده ليتهاون فيه، حيث شتمه، كما يقول كاتبنا، قبل أن يتركه لحاله. وفى الإسكندرية التقى بصديقه سعيد البسيونى الذى كان يعانى من مرحلة الشك التى يمر به الشباب فى مقتبل أعمارهم، ومن هنا حاول الاثنان إرضاء هذه النزعة الشكية عبر القراءة والمناقشات الأدبية.

ولا يعتقد المسيرى أن شكه فى إيمان العجائز كان نوعًا من الإلحاد المطلق، لأنه كان - كما يقول - شكًا بالإيمان البسيط من أجل البحث عن رؤية جديدة للدين قائمة على المطلق الفلسفى. على العموم؛ فإن مرحلة الشك الدينى التى عاشها الكاتب فى مقتبل شبابه أدت إلى إحداث نوع من الفراغ العَقَدى والأيديولوجى فى داخله، قام بملئه عبر الانتماء للفكر اليسارى، وقد اختار هذا الخط الفكرى لأنه كان يستجيب لنوازع فى داخله تتعلق بالثورة على الظلم الاجتماعى. وقد استفاد الكاتب كثيرًا من الأدبيات السوفيتية التى كانت متوفرة بأسعار زهيدة فى مكتبات مصر فى ذلك الوقت. ولمعرفته باللغة الإنجليزية، تم ترفيعه فى دوائر الحزب الذى انتمى إليه رسميًا عام ١٩٥٤، وأنجز أثناء عضويته فى الحزب ترجمة لكتاب

ماوتسى تونج **عن التناقض** (١٩٥٧)، والتى يقول عنها إنها أول ترجمة عربية له. وقد جاء ترفيعه فى دوائر الحزب على الرغم من خلفيته البرجوازية. ومن أهم الإنجازات التى حققها اليساريون فى هذه الفترة سيطرتهم على قسم اللغة الإنجليزية. وقد عُيِّن خارج الجامعة، من قبَل الحزب، مسئولاً عن عمال مصنع شربيط لتجفيف البصل، لكنه كان متضايقًا؛ لأن وجوده بين عمال المصنع كان نشازًا. تعرض المسيرى للاعتقال عام ١٩٥٨ حينما كان يوزع منشورات حزبية فى يوم اندلاع الثورة العراقية فى تموز (يوليو) من نفس العام. ومما دفعه إلى ترك الحزب ما لاحظه من تناقض فى السلوك الشخصى لأفراد الحزب مع أية قيم دينية ومثالية، كما أن النرجسية والنيتشوية التى اتسم لها أعضاء الحزب كانت عاملاً آخر من عوامل استقالته من العمل اليسارى. يعتقد الكاتب أن هذه التجربة رغم قصرها، تركت آثارها السلبية على تفكيره، إذ أنها جعلت من رؤيته للفكر والأدب اختزالية، حيث أقام قراءاته للأعمال الأدبية الهامة فى مصر من خلال منظور الصراع الطبقى. أما جوانبها الإيجابية فكانت كثيرة، إذ أنها قربته كثيراً من بعض المقولات الإنسانية الماركسية، كما تعرف على مقولات الفلسفة الألمانية، واستفاد من الجدل الهيجلى والجدل الماركسى. ولهذا السبب فهو يعتبر أن الماركسية أعطته القدرة على الاحتفاظ بالاستقلالية عما يدور حوله.

فى نيويورك

بعد تخرجه فى جامعة الإسكندرية حصل على بعثة لإكمال الدراسة فى إنجلترا، إلا أن مواجهةً مع أستاذ الأدب الرومانتيكى إيان جاك قلَّلت من فرص الذهاب إليها. ويبدو أن الاختلاف فى الرؤية والمنهج كانت وراء سفر كاتبنا إلى جامعة كولومبيا لإكمال دراسته فيها، عوضًا عن كامبيردج؛ لأن جاك هذا كان يهتم بالدراسة التفصيلية ويكره التجريد فى القراءة النقدية للأدب.

كان سفر الكاتب إلى أمريكا فى عام ١٩٦٣، حيث قضى فترة فى جامعة ييل، قبل أن ينتقل إلى جامعة كولومبيا، التى يعتبر قسم اللغة الإنجليزية فيها من أكبر

الأقسام، ويدرِّس فيه أهم أساتذة الأدب الإنجليزى فى العالم. وقد تخصص كاتبنا فى الأدب الرومانتيكى، ولكن الشىء الصادم له كانت كمية المواد المقررة للدراسة، حيث احتوت القائمة كلَّ الأعمال الأدبية الرومانسية الإنجليزية الهامة بالإضافة إلى أعمال أخرى من فترات أخرى، وكان المطلوب من الطلاب قراءتها كلها فى غضون ثمانية أشهر. وقد وجد الطالب الدمنهورى صعوبة فى بداية الأمر، إلا أنه صمم على تجاوز هذه المرحلة. لذا؛ عكف على القراءة والدرس والتحصيل الذى «أبلى فيه بلاءً حسنًا» كما يقول!

نيويورك التى عاش فيها الكاتب فى الستينيات كانت قائمة على الكثير من التنوعات الثقافية والإمكانيات التعليمية الكثيرة، فهناك المتاحف التى يعتبر كل واحد منها مؤسسة ثقافية قائمة بذاتها، وقد استفاد الكاتب وزوجته من طابع المدينة المتنوع، حيث زارا متحف المتربوليتان، وتعرفا على أنواع الطعام المختلفة، وزارا المسارح الشهيرة المتناثرة فى شارع المسارح (برودواى). وتمكن بميزانيته القليلة من التغلب على الكثير من الصعاب والاستفادة من المميزات المتاحة للطلاب، حيث كان يزور السينما فى حفلات الصباح التى لم يكن عليها زحام، ومن هنا كان يدخل السينما أحيانًا الساعة الثالثة ظهرًا ليخرج منها الساعة التاسعة بعد ما شاهد أفلام أنجريد بيرجمان وأكيرا كوروساوا. ولأن تكاليف الحياة فى نيويورك كانت باهظة فقد قرر الكاتب وزوجته، على الرغم من روعة الحياة فيها، وخاصةً بعد ولادة طفلتهما الأولى - الانتقال إلى خارج المدينة، ومن هناك سافر إلى جامعة «رتجرز» حيث التحق بقسم اللغة الإنجليزية فيها، ومع أن الجامعة صغيرة فإنها تعتبر من ضمن الجامعات المعروفة «إيفى ليج» والعريقة. وكانت الفترة التى أكمل فيها دراسته للدكتوراه حافلة بالوقائع السياسية والكوارث، ولعل أهمها الكارثة العربية بهزيمة حزيران (يونيه)، والعدوان الأمريكى على فيتنام. أراد كاتبنا إنهاء رسالته بسرعة ومن ثَمَّ تقديمها ليرفض بعد ذلك الحصول على الدرجة احتجاجًا على الكارثة فى حزيران (يونيه)، إلا أنه خشى من حديث الناس فى مصر وقولهم إنه أخفق فى دراسته فغطى على ذلك بالاحتجاج على الهزيمة! ومثل أية مرحلة دراسية يمر بها الطالب، كانت تلك المرحلة من عمر المسيرى مثمرة، حيث أقام فيها

علاقات مع العديد من الأكاديميين المهتمين بالأدب العربى. كما تعرف كذلك على إدوارد سعيد الذى كان يدرس فى جامعة كولومبيا، وكان على وَشْك الحصول على درجة الدكتوراه فى الأدب الإنجليزى من جامعة هارفارد.

بعد عودته إلى مصر حاملاً شهادة الدكتوراه حاول الكاتب التكيف مع الواقع الاجتماعى بعد اغترابه فى الخارج، حيث غير الكثير من العادات التى ألفها فى أمريكا، وتجنب الحديث بالإنجليزية قدر الإمكان. ولكنه واجه فى هذه الفَترة ما سماه الوحوش الثلاثة فى داخله: وحش البحث عن الثروة، والنهم لتحقيق الشهرة، أما النهم الثالث فهو ما يسميه «الذئب الهيجلى المعلوماتى». ويقول إنه استطاع التغلب على الذئب الأول، وهو حب المال، من خلال توظيف المال والسيطرة عليه بدلاً من سيطرة المادة عليه. ولهذا السبب لم يتعارض الجانب المادى مع همومه الفكرية، ولم يستخدم الفكر لتحقيق مصالحه المادية، حيث لم يكن ابنُ التاجر، الذى أصبح مثقفًا ومفكرًا، يترفع عن القيام بأى عمل أثناء دراسته فى نيويورك. ولهذا استطاع الكاتب حل إشكالية العلاقة بين التأليف والتدريس والثروة. أما الشهرة فقد جاءت إليه عبر عمله وطبيعته، حيث كان يكتب فى «الأهرام» بشكل دائم، ويعمل فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى الصحيفة ذاتها، واستُضيف فى الكثير من البرامج الإذاعية. ولكنه حينما عاد من الولايات المتحدة ولم يستطع استرداد مكانه فى مركز الأهرام، فى زمن كان فيه التطبيع سائدًا فى القاهرة، استيقظ كما يقول «ذئب الشهرة» فى داخله، إذ شعر أن عدم إمكانية دخوله الأهرام كان يعنى أنه نكرةٌ! ولهذا السبب حاول الاستجابة لهذا التغير من خلال الالتفاف على ذاته والانشَغال بعمله فى **الموسوعة**، وبهذا سيطر كما يقول على ذئب الشهرة فى داخله، مع أنه لا مانع لديه من الشهرة، ولكن بشروطه. وهو هنا لا يصور نفسه كملاك لا يحب الأضواء، فالشهرة فى النهاية وسيلة لحماية الذات. أما «الذئب المعلوماتى» ذو الطابع الهيجلى، فقد وجد صعوبة فى التخلص منه. ويعنى الكاتب هنا بالنهم المعلوماتى محاولتَه جمعَ معلومات وقراءات عن الموضوع الذى يبحثه حتى يخرج دراسة شاملة عنه، وهذا النهم كان يولِّد لدى الكاتب الكثير من المشاريع الكتابية والأكاديمية النظرية. ومع

ذلك؛ فالذئب هنا هو أساس الإبداع لديه، ومع اعترافه بالتخلص منه إلا أن بقاياه لا تزال قائمة فى داخله.

الاهتمام بالصهيونية

عبد الوهاب المسيرى مفكر وأديب وأكاديمى، وسيرته بالضرورة هى عن الأفكار والنماذج والتجارب الفكرية ذات العلاقة بالإنسان والكون، ولهذا السبب يخصص الكاتب مساحة واسعة لمناقشة المناحى الفكرية التى شكلت وعيه. وفى قلب وعيه الفلسفى نلاحظ أهمية المدارس الأدبية التى ساعدت على تشكيل موقفه من العالم. فدراسته للأدب الغربى أعطته القدرة على استيعاب النموذج الفكرى الغربى وتمثله، ومن ثَمَّ نقده. والقارئ لسيرة المسيرى هذه وكتبه الأخرى يمكنه تكوين معرفة واضحة بالنموذج الغربى. وهذه المعرفة ليست توثيقية أو معلوماتية، ولكنها تحليلية وترتبط بالمنهج نفسه. فالكاتب الذى عاش - كما رأينا - فترةً غير قصيرة فى الغرب لم يكن منعزلاً عن العالم الذى درس فيه، بل كان عنصراً مشاركًا فيه، ومحاوراً وناقدًا له. واللافت للانتباه أن هذا الإدراك الواضح لماهية النموذج الغربى وأرضيته الفلسفية ساعد الكاتب على عملية تفكيك وتحليل له، ثم تقديم مفاهيم بديلة.

كان المسيرى، الذى عاش فى أمريكا فى الستينيات، واعيًا تمامًا بأزمة الإنسان الغربى، خاصةً الأمريكى، وأثر المفاهيم النسبية فى تشكيل رؤيته للعالم. كما تُظهر سيرتُه تواصلَه مع كل النزعات والحركات الفكرية والأدبية التى نشأت فى داخل الأكاديميات الأمريكية. فانشغال الكاتب بالنموذج الصهيونى لم يحوله إلى باحث ضيق الأفق لا يعرف شيئًا خارج موضوعه، ولكنه - كما يخبرنا فى الصفحات الأخيرة - وضع الحركة الصهيونية فى قلب المشروع الغربى، سواء كانت تعبيراً عنه أو نتاجًا له، ولهذا السبب اضطر إلى قراءة مجمل الفكر الغربى منذ عهد التنوير والنهضة حتى عهد «الاستنارة المظلمة» - بحسب تعبيره - الحالية.

فإنجاز المسيرى فى مجال قراءته للصهيونية يتمثل فى أنه قدَّم نموذجًا تحليليًا لها، وبهذا تجاوز كل الكتابات التآمرية والشعبية التى شكلت وعى الجماهير العربية عنها لأكثر من نصف قرن . ومن جانب آخر تحدى هذا النموذج التحليلى - الذى حدَّده فى موسوعته - الروايةَ الإسرائيلية والغربية لأسطورة النشوء الإسرائيلى . فقد كشف المسيرى عن نفاق وتناقض النموذج الغربى فى التعامل مع الصهيونية والدولة اليهودية . ففى الوقت الذى تتعامل فيه المنظومة الغربية، فى طابعها الفكرى والشعبى، مع قضية دعم الدولة اليهودية من خلال مفهوم عَقَدىٍّ مثقَل بعقدة الذنب؛ فإنها فى الوقت نفسه تتعامل مع المعاناة الفلسطينية بنوع من البرجْماتية . كما أن ارتباطات المشروع الصهيونى بالإمبريالية وبفكرة تقديس القوة جعل الغرب يحمل إعجابًا بالممارسات الإسرائيلية الوحشية ضد الفلسطينيين، باعتبارها تعبيرًا عن قدرة الغرب العقلانية والجسدية . وكأنى بالمسيرى ينظر بعينه إلى المستقبل، حيث أشارت الأحداث الأخيرة إلى الزاوية التى ينظر من خلالها العالم الغربى إلى ما يحدث فى فلسطين، فشارون السفاح العائد من أمريكا بعد محادثات مع جورج بوش الابن، بدأ أول أفعاله الانتقامية بقصف مقر رئيس السلطة الوطنية، وفى الوقت الذى استنجد فيه ياسر عرفات بـ «رعاة السلام!»؛ كانت إجابة الإدارة الأمريكية أن عليه القيام باللازم للتصدى للمواطنين الفلسطينيين، أى: قتلهم وسجنهم وترويعهم!

وثَمَّ جانب آخر من إنجاز المسيرى فى مجال قراءة وتحليل الظاهرة الصهيونية، وهو أنه قرأها كظاهرة غربية استخدمت الأساطير الصهيونية لتبرير موقفها من التاريخ والأرض . والذين تابعوا المسيرى يلاحظون كيف أنه أكد أكثر من مرة على أن دعاة الصهيونية هم فى النهاية نتاج للثقافة الغربية فى تفوقها العقلانى، وتأليهها القوةَ الجسدية . ولهذا السبب قال المسيرى : إن الصهيونية فهمت الدين اليهودى وتاريخ اليهود من خلال فكرة «السوبرمان» فى الفلسفة الألمانية، ولعب النموذج الألمانى البسماركى دورًا كبيرًا فى تحديد أبعاد النظرية الصهيونية، ذلك أن القادة الصهاينة فى محاولتهم لإخراج اليهود من خنوعهم وعزلتهم شكلوا صورة عن اليهودى الجديد السوبرمان القوى .

الموسوعة الصهيونية هى فى النهاية مشروع الكاتب الفكرى. وقد عبَّرت عن عدد من المراحل فى حياته. وهنا يقول المسيرى: إن عمله فى **الموسوعة** مر بثلاث مراحل: مرحلة التكوين، ومرحلة العمل الموسوعى، ومرحلة الكتابة. وقد جاءت هذه المراحل بناءً على وعى الكاتب بالحاجة إلى فهم عميق للظاهرة الصهيونية، وهو ما توصل إليه الباحث من خلال معايشته ودراسته للنموذج الغربى. فعلاقة المسيرى الجادة بالصهيونية تعود إلى عام ١٩٦٤ حينما كتب عنها أول كتبه بالإنجليزية، ثم بدأ فى السبعينيات بدراساته الموسوعية عنها. ولهذا السبب فالكاتب اندفع فى جانب آخر، بسبب الحاجة، إلى توضيح عدد من المصطلحات وتعريفها، والتى ظلت غامضة نظرًا لفقر البحث العربى فى تلك المرحلة. ومن هذه الحاجة إلى قراءة الفكر الصهيونى باعتباره ظاهرة غربية، وضع الكثير من الأحداث التى صُوِّرت على أنها يهودية فى إطارها الفكرى الغربى.

الموسوعة

عمل الكاتب لسنوات طويلة واجتهد لبناء هذا المشروع. ولكن **الموسوعة** التى بدأت بفكره واهتمامه تطورت لتصبح مؤسسة، لأن الكاتب أراد بالضرورة تفكيك مجمل الخطاب الصهيونى وتحليل أبعاد التحيُّز فيه. وعلى الهامش، وفى أثناء الإعداد **للموسوعة**، أصدر المسيرى العديد من الكتابات التحضيرية، التى شكلت أرضية للموسوعة وعبرت عن مناحى تطورها.

من أهم الأفكار التى طرحها الكاتب فى موسوعته تلك التى تعاملت مع الفكر الصهيونى باعتباره تعبيرًا عن الحلولية التى تتعامل مع الكون على أنه كُلٌّ واحدٌ متماسك بشكل عضوى، ولهذا السبب فالصهيونية - فى تحليل الكاتب - أيديولوچية حلولية وثنية. ولا يخفى الكاتب فى نهاية رحلته الطويلة أن عمله لم يلقَ الثناء الذى يستحقه من الدوائر الأكاديمية العربية والصحافة التى اجتزأت المشروع. ومع ذلك؛ فالكتاب يعتبر عملاً رِيَاديًا فى نهاية القرن العشرين، إذ بعد نصف قرن من الاحتلال اليهودى لفلسطين وقرن من نشوء الصهيونية، قدم

باحث عربى عملاً موسوعيًا، وضح معالم هذه الحركة الإمبريالية العنصرية وحلّل معالمها.

ومن أهم إنجازات المسيرى طرحُه فكرةَ الجماعة الوظيفية وعلاقة الصهيونية بها. والجماعات الوظيفية، كما يعرِّفها الكاتب، هى تلك التى يستجلبها المجتمع من الخارج أو يجندها من الداخل للقيام بأعمال لا يستطيع المجتمع العام القيام بها، وقد تكون أعمالاً مَشينة أو حرَفية أو أمنية، أو لأنها تتطلب الحياد التام مثل العمل بالتجارة وجمع الضرائب. والنموذج الوظيفى الذى لعبته الجماعات اليهودية طوال الحقَب التاريخية يمكن تعميمه على الجماعات الأخرى.. الصينية مثلاً فى جنوب شرَق آسيا، والتى تقوم بنفس الوظيفة التى قامت بها الجماعات اليهودية - فى أوربا فى السابق، وفى إسرائيل اليوم.

واهتمام المسيرى بالشأن الصهيونى هو جزء من همه السياسى، وهو فى حديثه عن السياسة يفرق بين ممارستها كنشاط يومى، وبين ممارستها كمهمة فلسفية وفكرية. ولهذا السبب؛ فالمسيرى - كأى مواطن عربى مسيَّس، وتعتبر السياسة جزءًا هامًا من تكوينه - مارس السياسة فى طابعها الحركى أيضًا، حيث شارك فى مظاهرات الطلبة ضد حالة اللاحرب واللاسلم فى السبعينيات، وله مشاركات فى المؤتمرات الجماهيرية، كما أنه عضو فى جَماعة مكافحة التطبيع، وعضو فى لجنة مناصرة الشعب الفلسطينى واللبنانى، وألقى الكثير من الخطابات أثناء انتفاضة الأقصى. وعلى الرغم من ذلك؛ فإسهام الكاتب فى حقل السياسة يظل ينتمى إلى حقل المعرفة الفلسفية، والتعريف بأسس الخطاب السياسى، وماهية المصطلحات، وقد بدأ هذا الإسهام أثناء عمله فى مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية.

وللمسيرى علاقات مع رجال السياسة، فهو يعتز بصداقته لأسامة الباز - أحد كبار مستشارى الرئيس المصرى حسنى مبارك - الذى قدَّمه إلى محمد حسنين هيكل فى الستينيات، وكانت ثمرة هذا اللقاء علاقة شخصية وفكرية قوية تجاوزت الاعتبارات السياسية، لهذا فقد اتفق المسيرى واختلف مع هيكل، إلا أن الصداقة

بقيت مثلما بقى وفاء هيكل لعبد الناصر وإنجازاته لمصر والعروبة. كما أنه التقى بعدد من المسئولين الأمريكيين. وخلال عمله ودراسته فى الولايات المتحدة شارك فى التوعية بالقضية العربية، وكان على اتصال بمكتب الجامعة العربية فى الأمم المتحدة، وأسهم فى النقاشات التليفزيونية، حيث واجه فى إحدى المرات حاييم هرتزوج رئيس إسرائيل السابق، وحاضر وناقش يهودًا وأمريكيين. كل هذه الجهود جاءت عبر الدراسة والوعى بخطورة المشروع الصهيونى وارتباطاته الاستعمارية بالغرب. ولكن الكاتب كان واعيًا لوجود اليهود المصريين، ففى صغره كان يسمع عن مقام «أبو حصيرة» فى قرية مجاورة لدمنهور، وكان يذهب وأقرانُه للتفرج على موسم زيارته. وهذا الوعى الرومانسى بوجود اليهود قابله وعى آخر بوجود شخصيات يهودية، خواجات أو أجانب، ولكن هذه الشخصيات تظل هامشية. وقد ارتبط هذا الوعى بالدور التخريبى الذى لعبته الوكالة اليهودية فى الدول العربية، حيث تظل فضيحة لافون ١٩٥٥ من أشهر فصول النشاط التخريبى فى العالم العربى الذى قامت به الوكالة الصهيونية.

يمكن هنا القول: إن المسيرى فى علاقته مع الظاهرة الصهيونية تأثر - كما أسلفنا - بالمحيط العام وبالأفكار الشعبية عن اليهود والصهيونية وإسرائيل. ولسنا نقصد بالثقافة الشعبية النمطيات العامة، ولكن الكتابات الشعبية ذات الطابع «الحَشْوى»، وهى التى دفعته إلى تقديم رؤية مختلفة عن السياق الصهيونى. وهناك عامل آخر وهام أسهم فى تشكيل هذا الوعى، وهو علاقته الأكاديمية بالأدب. فهو متأثر بأدب المقاومة الفلسطينى، وشاعره المفضَّل هو محمود درويش - الذى يعتبره أميرَ شعراء العصر - الذى يصف خروجه من أرض فلسطين فى هذه الحقبة المريرة بالمعجزة: «هذا هو شاعر الهُوية العربية يصدح بالغناء بالعربية الفصحى فى أرضه رغم وجود دولة استيطانية احتلالية قوية مسلحة، تبذل قصارى جهدها أن تُلغيَه وتُلغيَ تاريخه وأن تنكر وجوده. إن الإنسان الفلسطينى من خلال شعر درويش أصبح بالنسبة إلىَّ الإنسانيةَ جمعاء، أصبح النضال الفلسطينى هو رمزَ الإنسان فى عالم واقعى لا يعرف إلا التكيف الرشيد، فمن أعماق الأرض المحتلة جاءنا صوت أمير شعراء العرب فى العصر الحديث: أسأل حكمة الأجداد/ لماذا تُسحب البيَّارةُ

الخضراءُ إلى منفى. . إلى ميناء/ وتبقى، رُغمَ رحلتها ورُغمَ روائح الأملاح والأشواق. . تبقى دائمًا خضراء».

تعرَّف المسيرى على شعر المقاومة فى عام ١٩٦٥، وكان هذا الإعجاب واحدًا من العوامل التى أثرت فى قراره التخصصَ فى الدراسات الصهيونية. وخلال هذه الفترة توصل المسيرى إلى عدد من النتائج، أهمها أن هناك إمكانيةً لنزع قناع الأسطورة عن هذا المخلوق المتوحش الذى يعبر فى سياق آخر منه عن مفهوم التفوق الغربى. ولهذا السبب يتحدث المسيرى عن خطورة الغزوة الصهيونية؛ فقد عرف منذ البداية أن اليهود ليسوا عباقرة ولا شياطين، وإنما بشر يمكن الحديث معهم أو إراقة دمائهم، وأن عوامل الحياة والموت كامنة فى هذا الكيان الضخم، وأن من الممكن التحدث عن لحظة سقوطه، ومن الممكن أيضًا مناقشة الآليات التى تؤدى إلى ذلك.

مواجهة الصهيونية فى أمريكا

كان المسيرى واعيًا بضعف العرب فى مواجهتهم الحملةَ الصهيونية والإعلام الأمريكى المساند له. وعلى الرغم من أنه عمل على خدمة القضية فى أمريكا، إلا أنه لاحظ جوانب العُقْم العربى فى هذا المجال، فهو يقول: إن مكتب الجامعة العربية فى نيويورك كان ينفق آلاف الدولارات على حملات إعلانية مدفوعة الأجر فى «نيويورك تايمز» المعروفة بتحيزها إلى إسرائيل، وكانت هذه الإعلانات تلتهم جزءًا كبيرًا من ميزانية المكتب. ولذلك اقترح إنشاء جمعية تكون بمثابة الواجهة لمواجهة كل التحيزات والتغطية الإعلامية المشوِّهة للعرب والمسلمين، ورغم حيوية الاقتراح فقد كان يُرفض، لأسباب لم يعرف لها أساسًا فى ذلك الوقت، إلا أنه عرف فيما بعد أن هذه الإعلانات كانت مصدرًا أساسيًا للعمولة لكبار الموظفين!

يرى المسيرى أن دراسته للأدب الغربى مكنته من دراسة تاريخ الفكر الغربى وتجلياته، والمؤسسات الحضارية فى الغرب على تنوعاتها وأشكالها الثقافية المختلفة. وقد استفاد من هذه الدراسة فى تحليل الجماعات اليهودية فى الغرب،

حيث ساعده الأدب على اكتشاف العديد من العناصر الغربية فى تراثها والتى كان يُظَنُّ أنها يهودية . لقد قاده التخصص فى الصهيونية إلى إعادة اكتشاف اليهودية والتاريخ اليهودى، وقراءة مجمل الأدبيات النصوصية ذات الطابع السردى، وتحليل ما يسميه التراكم (الأركيولوچى الچيولوچى) فى هذه النصوص اليهودية، التى لا تحوى نصوصًا دينية بقدر ما تشير إلى تطورات اجتماعية فى الوعى اليهودى الدينى والعام. وقاده هذا الاكتشاف إلى التفريق بين اليهودية كدين، وبين اليهود الذين يؤمنون بها. ومن هنا؛ فقد استقر فى وعى المسيرى أن التاريخ اليهودى ليس تاريخًا واحدًا، وإنما هو تاريخ متداخل مع تواريخ الشعوب والثقافات الأخرى.

رحلة تحولات واكتشاف فى الفكر المادى

كانت تجربة كتابة الموسوعة الصهيونية - التى يشير إليها فى كتابه باسم **الموسوعة** - نتاجًا لتجربة المسيرى الوجودية والفكرية، والتى لعبت دورًا محوريًا وهامًا فى حياته. فقد واجه، بعد تحوله إلى الفكر المادى، نموذجًا ظاهرًا وواضحًا، وآخرَ كامنًا يصل إلى الجوهر الإنسانى المفارق لصيرورة المادة - كما يقول - وتحولاته الفكرية ينسبها الكاتب هنا إلى الصراع بين هذين النموذجين.

ويقدِّم المسيرى فى تحليله الظاهرةَ الفكرية الغربية ونماذجها المتعددة رؤيةً عميقة وناقدة ونافذة فى نفس الوقت. ويبدو أن التحولات النفسية على صعيد الانتقال من العُزوبة إلى الزوجية، ومن الزوجية إلى الأبوة، أثرت أيضًا على رؤيته الفكرية والنماذج المادية التى تبناها فيما بعد. وقد زاد من قلق الكاتب الفكرى وجودُه فى أمريكا. فأمريكا - هذا العالم الكبير والغريب - قدم له مجالاً لامتحان وتجريب كل المقولات والنماذج الفكرية، وفحص جدواها وحيويتها فى مجال الإنسان والكون. ومن أهم القضايا التى تعرضت لهذا الامتحان علاقة الدين بالهُوية، فمن خلال تجاربه اكتشف المسيرى (وهنا محاولة تبسيطية لفهم ما اكتشفه المسيرى أرجو ألا تؤثر على شمولية أطروحته) أن الدين هو فى النهاية مقولة تحليلية وليس جزءًا (غير حقيقى) من بناء فوقى، وأن المكوِّن الدينى ليس مجرد قشرة، وإنما هو جزء من الكيان والهُوية.

يقدم لنا المسيرى خلاصة هذا الاكتشاف فى التحولات التى أصابت مالكوم إكس، فقد التقاه المسيرى وكانت هذه المقابلة من أكثر الأشياء التى تركت أثرًا كبيرًا عليه. وبعد استشهاد الحاج «مالك الشهباز» - كما أصبح يُعرف - طلب أحد المؤرخين السود من المسيرى كتابة دراسة عن أثر الإسلام ودوره فى حياة إكس. وهنا اكتشف المسيرى أن الإسلام منح الناشط الإسلامى رؤية مثالية تجاوزت العالم المادى الذى كان يعيش فيه «الشهباز»، كما أن الإسلام لعب دورًا تنويريًا وتثويريًا فى حياته، وكان عنوان مقال المسيرى «**الإسلام كأنشودة رَعَوية فى سيرة مالكوم إكس الذاتية**».

يتعامل المسيرى مع الحضارة الغربية على أنها حضارة النموذج المادى العقلانى، حيث كانت إنجازاتها الضخمة (العلم والتكنولوجيا والسيطرة على العالم) نتاجًا لرؤيتها المادية، مما أدى بها لاحقًا إلى استبعاد الكثير من العناصر الأخلاقية والإنسانية من أجل التحكم. ومع ذلك؛ فإن إخفاقات الحضارة الغربية ذات البعد المادى كانت أكبر من إنجازاتها، والقائمة طويلة، أهمها الحروب والكوارث البشرية والبيئية. ومن هنا يحلِّل عددًا من النمطيات فى الحياة الغربية ذات الطابع الزائف الذى لا يعبِّر عن الجُوَّانى والحقيقى. فهو هنا يقلب الكثير من المفاهيم، ومن خلال التنميط يكتشف أن الإنسان الغربى، الذى يُعتبر «فرديًا»، هو فى الحقيقة عبد للنظام والنمطيات المعروفة فى الحياة المادية الأمريكية. ويقدم لنا أمثلة كثيرة عن هذه النمطية التى ترتبط بالمظهر، والنفاق الاجتماعى، وشهوة التغيير الدائم بحسب «الموضة». ويعتقد الكاتب أن ما يوجد فى الغرب ليس فردية، بل هو برجماتية تعمل على التكيف مع الواقع الحقيقى تحت ذريعة تغيير أساليب الحياة. ويرى الكاتب أن تدهور الأسرة فى الغرب أفقد أفرادها الأمان والحياة المستقرة، فعلى حساب الأسرة رفعت الثقافة الأمريكية من قيمة الحركية والإنتاجية. ولهذا السبب فقد الأمريكى القدرة على الحب والانسجام مع واقعه الاجتماعى، مقارنةً مع المصرى مثلاً، الذى احتفظ بقدرته على الحب والبغض، والتآمر والتعاون، والعودة إلى ذاكرته. وقد قادته هذه الملاحظات إلى تفسير مبدأ النسبية فى الفلسفة، والذى كان من المفترض أن يقود الإنسان إلى التحرُّر عبر تأكيد ذاتيته، ولكنه بدلاً من ذلك كرَّس عبوديتَه، حيث فرَّغ الإنسانَ الأمريكى من الداخل وتركه ورقةً فى مَهبٍّ

الريح. كما أن هذه النسبية فى الأشياء أدت إلى سيادة نظريات رجعية محافظة، وغياب كامل للمواطنين الأمريكيين عن العملية السياسية، ومن هنا ارتُهنت الشخصية الأمريكية فى يد مجموعة من السياسيين الذين أصبحوا يقدمون للأمريكيين ما يريدونه من معلومات. ويلاحظ المسيرى أن الغُلوَّ فى النسبية أدى إلى التساؤل حول مفاهيم إنسانية فطرية وأساسية، مثل الإحساس بالسعادة أو البؤس. ويرتبط بسيادة النسبية العَديدُ من المظاهر الطقوسية التى تشير إلى تَوْق الإنسان إلى تطلُّعات ميتافيزيقية، فالإنسان الفرد النسبى، الذى لا يرتبط بثوابتَ أخلاقية، أخذ يبحث عن إرواء هذا الجانب الفارغ فى حياته، من خلال قراءة الكف والطالع والانضمام إلى الحركات الدينية الجديدة. فالإيمان بالأطباق الطائرة مثلاً يمنحه اليقينَ الميتافيزيقى، وفى الوقت ذاته يُعفيه من أية مسئولية أخلاقية! فـ «مزية» هذا الإيمان الجديد أنه لا يتطلب أعباء أو مسئوليات أخلاقية. ولم تؤثر النسبيةَ على اهتمامات وعلاقات الفرد الذاتية وحسب، بل تركت بصماتها على الفن والأدب الذى تبدَّى فى تمجيد العنف والجنس.

ويرتبط بالنسبية هذه ما يسميه الكاتب ما بعد الحداثة النسبيةَ السائلة، حيث يحلل أبعاد الحركة والخطاب «السياسى الصحيح» التى انتشرت فى أروقة الجامعات الأمريكية فى التسعينيات من القرن الماضى، حيث فتح هذا الخطاب على جدليته الباب لقبول الكثير من الجماعات الشاذة فى المجتمع الواسع، وتطرف أعضاؤه بشكل كبير، خاصةً فى مجال الناشطات النِّسْويات.

ويقول الكاتب: إن النسبية كشفت له عن قناع الحضارة الغربية، فهذه الحضارة ارتبطت فى أذهاننا بأنها حضارة الإحساس الجُوَّانى، أما حضارتنا فهى ثقافة الإحساس البَرَّانى. ويعنى هذا التفريق أن الإنسان الأول متحضر، أما الإنسان الآخر فهو يحتاج إلى ضوابط اجتماعية، ولهذا فهو ليس فرديًا، وبالتالى ليس متحضراً. هذا الكلام النظرى تهاوى حينما انقطع التيار الكهربائى عام ١٩٧٧ عن نيويورك لمدة ساعات وبدأت عمليات نهب وسرقة فردية وجماعية اشترك فيها الرِّعاع وأبناء النخبة النيويوركية!

اكتشف الكاتب تدريجيًا أن العقلانية الغربية ليست شيئًا مطلقًا، وإنما تحمل فى طياتها شكلاً معرفيًا يساوى بين الإنسان والطبيعة. ومن هنا؛ فإن هيمنة المادة وفكرتها على الوجدان الغربى هى المسئولة عن الكُرْه العميق للعرب وعدم مقدرة الأمريكيين على فهم قضية حق العودة الفلسطينية. وضمن هذا السياق؛ فإن رفض الفلسطينيين مثلاً عرضًا بمبلغ ٣٠ مليار دولار أمريكى للتنازل عن حق العودة يعتبر فى نظر الأمريكيين جنونًا؛ فكيف يتخلى الفلسطينيون عن مثل هذه المنفعة المادية مقابل التمسك بذكريات الماضى ورموزه؟!

وتدخل فى سياق العقلانية المادية فكرة «الترشيد» التى تحاول توظيف كل الوسائل بأحسن السبل فى خدمة الغايات. وخطورة هذا الترشيد أنه يقود إلى تفكيك الإنسان ليتطابق ومعطيات العقل المادى، ويبرز هذا الترشيد فى الطريقة التى يعزل فيها الإعلام الأمريكى المواطنَ عن القضايا العامة. كما أن فقدان الأمان من ملامح هذا الترشيد، فالموظف الذى يظل خائفًا على مركزه يعمل على تأمين موقعه من خلال الزيادة الإنتاجية، أى أنه يتحول ضمن هذا السياق إلى آلة. ويدخل ضمن هذا المفهوم فكرة الاستهلاكية، التى لا علاقة لها بزيادة الإنتاج، بقدر ما تحاول تحديد مسار الحياة للأفراد، ووضعهم فى قوالب خاصة تنتجها المصانع العملاقة للحداثة الغربية. ومن هنا؛ فإن الاستهلاكية لا تنحصر فقط فى عالم التجارة والسوق العالمى، فلها امتدادات فى الفن والسينما، حيث تقوم هوليوود بإعادة تشكيل أحلام الناس وصورهم. كل هذه الصور ساعدت على انتقال الحداثة الغربية فى عقلانيتها المستنيرة إلى أن تكون استنارة مظلمة، حاولت - كما يقول الكاتب - تفكيكَ وهدمَ الإنسان وردَّه إلى الحضيض. وإذ نزعت الحداثة الغربية - فى مراحل تطورها - القداسة عن الكثير من الأشياء المرتبطة بالوجدان والذاكرة؛ فإن ثقافة ما بعد الحداثة ستنزع القداسة عن كل شىء، فالإنسان لن يعبد شيئًا، ولا حتى نفسَه!

وفى تطبيقه هذه الإجراءات والنماذجَ العقلانية على العالم العربى والإسلامى يقول المسيرى: إن العقل العربىَ الإسلامى «يمارس خوفًا من العقلانية»، وتقبُّل العلم والتكنولوجيا المنفصلَين عن القيمة والغاية الإنسانية. فالإنسان العربى - مسلمًا كان أم مسيحيًا - لا يزال يَحتفظ بمنظومته القِيَمية التى تجعله إنسانًا متعدد الأبعاد.

عن الصراع بين العقلانية الغربية والقيمية العربية والإسلامية يقدم لنا الكاتب عرضًا لتحليل أدبى جميل كتبه بعنوان «**الفتيان الغرباء الروح**»، حاول فيه تحليل النزاع بين الحداثة والتقليد فى قصة «**دَوْمة ودّ حامد**» للكاتب السودانى المعروف الطيب الصالح. فالدومة شجرة قديمة عتيقة ضاربة فى الجذور والماضى، ولهذا السبب اكتسبت قداسة خاصة وحسًا هامًا فى داخل سكان القرية، وكانت الدومة السدَّ الذى استند إليه السكان للتَصدى لكل معاول الحداثة الجديدة فى إطارها المدمِّر. ومع ذلك فإن الدومة لن تصمد أمام قوى الحداثة، حيث سيتوصل المجتمع إلى نوع من التزاوج والتساكن مع الحاضر والماضى، ولن يتبقى منها إلا الذكريات.

ومن القضايا التى تعرضت لهزات وكانت بمثابة الوعود اليقينية، علاقة الحداثة بالاستعمار وتوفرها على بُعد عنصرى. فى البداية كان المسيرى يفصل بين نموذجين، حداثة إيجابية وأخرى سلبية. إلا أنه وبالتدريج توصل إلى حقيقة مفادها أن هذه الظواهر هى جزء لصيق بالنموذج الغربى. فقد أدرك الكاتب فى النهاية أن التقدم الغربى هو ثمرة نهب العالم الثالث، وأن الحداثة الغربية لا يمكن فصلها عن عملية النهب هذه. وهذا ما أدركه بدر شاكر السياب فى قصيدة له يخاطب فيها لندن: «ماذا سأكتبُ يا مدينةُ/ فعلى ملامحك العجاب تَجوب أخيلةُ الضغينةْ/ سأقول إنك تُوقديْن/ مصباحَ عارك من دم الموتىَ وَجوعِ الآخرين». أجرى الكاتب تقويمًا لكلِ معالم التجربة المادية فى أُطُرها العنصرية، حيث تحدث عن حجم العنصرية الأمريكية تجاه العرب. فالغرب يحمل موقفًا مزدوجًا تجاه العرب، حيث يتعامل مع العُنْجُهِيَّة الإسرائيلية والوحشية والقسوة من خلال مفهوم برجماتى عملى، وفى المقابل يتعامل مع قضية تأييد إسرائيل بتعاطف كامل وإنكار تام لجرائمها ضد الفلسطينيين. كما يحلل موقف الغرب من الجنس، حيث يربط انتشار سُعَاره بمعاول الحداثة وبانهيار الأمان الأسرى والعائلى.

كما ينقل لنا الكاتب التحولات الفكرية التى أثرت عليه وأدت إلى انتقاله من عالم المادية إلى الرُّوحانية والإيمان، حيث وجد أن المادية الغربية قائمة على تناقض

بين الروحى والمادى، وأن الخطوط بينهما غائمة. وقد توصل إلى هذه الحقيقة من خلال دراسته النصوصَ الأدبية الغربية. وفى محاولة لحلِّ هذه الثنائية التى بدت زائفة ذهب الكاتب بعيدًا، حيث تبنى العديد من النَّماذج الروحية الصوفية والحلولية. وأدى به هذا للانتقال إلى ما يسميه السذاجة المادية واختزاليتها، التى خلطت كل العوالم فى عالم واحد، وألغت الحدود بين كلٍّ من الدين والهُوية والروح والمادة والاقتصاد والجنس والإنسان والكون - إلى ما يعتقد أنه تركيبية الظاهرة الإنسانية. توصل الكاتب - بعد معاناة طويلة، وإعادة قراءات فى مجمل الأدبيات الرومانتيكية، التى فتحت له فى البداية عالم المادية - إلى حقيقة مُفادها أن الإنسان لا يمكن أن يعيش فى عالمه المادى المتحرك دون قيم ودون مرجعية «روحية». وقد ظلت الأسئلة تلاحقه مدة ربع قرن من الزمن قبل أن يكتشف الإيمان.. إيمانَه. فقد توصل فى النهاية إلى تحويل النموذج الكامن فى الوجدان إلى نموذج حاكم. ويقول عن ذلك: إنه توصل إلى الإيمان من خلال تأكيد حرية الإنسان فى الاختيار للوصول إلى الله من خلال الإنسان وليس العكس، ولا يزال هذا هو أساسَ إيمانه الدينى الذى يسميه «الإنسانية الإسلامية». ومن هنا؛ تحول الإيمان إلى رؤية شاملة للكون، وإطار للإجابة على كل التساؤلات. ولم يتوصل الكاتب إلى هذا النموذج إلا بعد رحلة طويلة فى التجريب والاكتشاف وانتقاد المفاهيم الغربية التى قُدِّمت لنا بطريقة مختزلة.

حلَّل المسيرى فى سيرته، التى نزع منها ذاتيتَه وموضوعيتَه، مجملَ المدارس الفكرية الغربية، ومنها الإنجازات «التشومسكية»، حيث إنه أجرى مع نَعوم تشومسكى عددًا من الحوارات أثناء زيارته لمصر عام ١٩٩٤، ومع إعجابه الشديد بأفكار هذا المفكر اليهودى الأمريكى فإنه يخالف منهجه باعتباره استمرارًا للواحدية المادية. وما دام الحديث هنا عن لقائه تشومسكى؛ فلنذكر فى هذه المقاربة السريعة عددًا ممن خصهم المسيرى بالذكر فى سيرته، لارتباطهم بشىء من فكره. فمنهم جمال حمدان - خاصةً فى كتابه **اليهود إنثروبولوجيًا** - وعلى عزت بيجوفيتش رئيس البوسنة السابق وكتاباته عن الإسلام والغرب والهُوية الإسلامية، كما يذكر لقاءه بنائب رئيس الوزراء الماليزى المعزول أنور إبراهيم. كما أنه يبرز اعتزازه بصداقته

لخالد الحسن أحد مؤسسى منظمة التحرير الفلسطينية، والذى يذكر عنه أنه كان مفكرًا يتعامل مع القضية الفلسطينية ليس باعتبارها همًا فلسطينيًا أو قوميًا، ولكن باعتبارها ترتبط برؤية كونية لها علاقة بتطوير مشروع حضارى مستقل، وبسبب هذا الإعجاب أقام حفلاً تأبينيًا له فى مصر بعد عام من وفاته.

* * *

قراءة المسيرى فى رحلته الفكرية وتجاربه داخل النماذج المعرفية متعة معرفية، فهى تدور فى إطار تاريخ الأفكار وفلسفتها، ولكنها تحمل فى طياتها رحلة بحث مثقف مصرى عن فهم عميق لمحتويات الثقافة الغربية باعتبار أنها أثرت علينا وسلبت إرادتنا. وقد يبدو الكتاب/ السيرة رحلة فى عالم الأفكار أكثر منها رحلة شخص فى عالم الفكر، ومع ذلك فقد نجح الكاتب بتحليل «الذاتى» من خلال النماذج الفكرية التى تأثر بها وأثرت به. فمن دراسة الأدب والشعر، تحول إلى الفكر المادى والشك، ثم إلى الإيمان. ومن هنا؛ فالكتاب ينبغى ألاَّ يُقرأ على أنه نبوءة من نبوءات نهاية الحضارة الغربية والفكر الصهيونى. كما ينبغى ألاَّ يُقرأ كما تُقرأ كتب أخرى حملت عنوانين مثل: «لهذا أسلمت» أو «رحلتى من الشك للإيمان»، فهو دراسة فى نماذج فكرية وعقلية وأثرها الحضارى والنفسى على الأفراد والجماعات والثقافات.

وقد حاولنا فى هذه المقاربة السريعة عرضَ ملامح هذا التحول، ونأمل أن نكون قد نجحنا فى نقلها دون تشويه، وإن حدث شىء من هذا فهو ليس مقصودًا. ونعتقد أن الكتاب من الكتب الهامة التى صدرت فى نهايات القرن الماضى وبدايات القرن الحالى. ولأنه يقف على مفترق طريق؛ فقد يمهد الطريق لدراسات نقدية، ذاتية، فنية.. تجمع بين الفكرى والروحى. وهذا هو ما يميِّز سيرة المسيرى - رغم تعقيد مصطلحاتها - إخلاصُها وحميميتُها، وقدرتُها على الجمع بين الأدب والفن.

*

الفنُّ والإبداع فى الحضارة الغربية الحديثة

قراءة فى سؤال الفن عند المسيرى

جَوَاد الشَّقورى*

تدور مقاربة الدكتور عبد الوهاب المسيرى للقضايا/ الإشكاليات المتعلقة بالمسألة الفنية حول رؤية تاريخ الفنون فى الغرب بوصفه مؤشراً لتصاعد لمعدلات العلمنة الشاملة من التحديث إلى الحداثة إلى ما بعد الحداثة، أى من الإيمان الإنسانى (الهيومانى، الذى يدور فى إطار المرجعية المادية) بإمكانية تغيير الواقع ومحاكاته - دون اللجوء إلى مرجعيات غير زمنية (الواقعية والرومانسية)، إلى إدراك استحالة ذلك (اهتزاز الذات، وبداية انتصار الموضوع والحداثة)، ومن ثَمَّ التكيُّف مع المرجعيات النهائية المادية التى تسود فى عالم لا يستطيع الإنسان فهمَه أو تغييرَه، ولذا فهو لا يملك إلا الإذعانَ له، بل والاحتفاءَ باللامعنى باعتباره أمراً نهائيًا (اللامركزية والسيولة، واختفاء الذات والموضوع، وما بعد الحداثة)[1].

ولتفسير هذا التحول/ الانتقال فى الفكر الغربى، وانعكاسات ذلك على مجالات الفنون والأدب، طوَّر المسيرى مصطلحى «المادية القديمة الصُّلبة» و«المادية الجديدة السائلة»، معتبراً أن الانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة هو انتقال من التحديث إلى الحداثة، ومنهما إلى ما بعد الحداثة، وجوهر هذا

---

* باحث مغربى فى الشئون المعرفية والإسلامية

(١) انظر فى موضوع علمنة الفنون بحث المسيرى: الحداثة وما بعد الحداثة (مطبوع على الكمبيوتر).

التحول ومآله الأخير يتمثل فى إزاحة الإنسان عن المركز، وتفكيكه، ونزع القداسة عنه[1].

ومثل هذه الظواهر التى عرفتها المنظومة الفكرية الغربية لا يمكن فهمها إلا فى إطار تحليل حضاريٍّ فلسفيٍّ عام[2]. من هذا المنطلق، نجد أن المسيرى يستخدم تاريخ الأفكار مدخلاً لفهم شكل العمل الفنى وبنيته[3].

وهذه المشاركة محاولة لبلورة أفكار المسيرى حول «الفن»، لا سيما «الفن الغربى»، للأهمية التى يُوليها لفحصه ونقده، حيث يعتقد أن على كل من يريد أن يطوِّر مشروعًا معرفيًا حضاريًا مستقلاً البداية - شاء أم أبى - بنقد المشروع الغربى، ومن ضمنه بالطبع جانب الفن[4].

ولما كان هدفنا الأساسى الآن جرد أفكار المسيرى وتقريبها، وليس مناقشة هذه الأفكار؛ فإن الطابع التجميعى غلب على هذه المشاركة، ولعل هذا الجهد ييسر على النقاد المتخصصين مناقشة مقاربة المسيرى بشكلٍ أكثر عمقًا ودقةً.

* * *

---

(1) د. المسيرى، **الحداثة وما بعد الحداثة**، بحث مطبوع على الكمبيوتر، ص٢. انظر أيضًا: د. المسيرى، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ص٢٣٢ : ٢٣٥. ومن المفيد جدًا فى هذا السياق الرجوع إلى فقرات الكتاب كله.

(2) **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤٧.

(3) **رحلتى الفكرية فى البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، سلسلة مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص٤٨٩.

(4) انظر: د. المسيرى، «الفكر الغربى: مشروع رؤية نقدية»، مجلة **إسلامية المعرفة**، السنة الثانية، العدد الخامس، ص١٢٦.

(١)

الفن الغربى من مركزية الإنسان إلى مركزية السلعة

فكر النهضة وعصر «المادية والتحديث البطولى»

إن الاقتراب من فَهم «موضوعى» عميق للفن الغربى الذى صاحب عصرَ النهضة، لن يتم إلا إذا اقتربنا من فَهم واستيعاب أهم سمات ومميزات الفكر النهضوى الغربى.

لقد كان الفن الغربى فى عصر النهضة (وما بعده) إفرازًا وتعبيرًا عن فكر النهضة، هذا الفكر الذى كان يعتقد أن العالم المادى يحوى الحقيقة - كلَّ الحقيقة، وأنه لا داعى للعودة إلى مصادر أخرى لاكتساب وتحصيل المعرفة، حتى ولو كانت هذه المصادر كتبًا إلهية أو سماوية (الوحى).

وظلت رؤية الإنسان الغربى - فى تلك الفترة - محصورة داخل «الأنطولوچيا» الغربية التى تنطلق من:

أولاً: الإيمان بوجود عالم ثابت، يقال عنه أحيانًا إنه الطبيعة، التى لها قوانين ثابتة يمكن للعقل من خلال الملاحظة الدائبة واستخدام قوانين المنطق أن يتوصل لها، إذ أن ثمة تماثلاً بين العقل والطبيعة.

ثانيًا: نظرية فى الأخلاق تُشير إلى إمكان الوصول للقيم المطلقة، التى تحقق سعادة الإنسان، عن طريق العقل - والعقل وحده.

وقد ظل المشروع المعرفى الأخلاقى الغربى - فى نظر المسيرى - يدور فى إطار هذا الإيمان بالثبات، وإمكان معرفة الواقع، والتوصل للقيم.

أخذ الفن شكل محاكاة هذا الواقع الثابت من خلال أشكال فنية مستقرة، ومحاولة أن ينشر الفنان قيمَه المثالية من خلال فنه، أى أن الفن الغربى أصبح عقلانيًا «إنسانيًا» من حيث الشكل والمضمون[1]. وقد دعَّمت اكتشافات علوم الميكانيكا من هذه الرؤية، وزادت من ثقة الإنسان الغربى فى نفسه وفى رؤيته المادية ومركزيته فى الكون.

وشكَّل الحُلم الإنسانى الهيومانى القديم، المتعلق بسيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى ذاته، الأساسَ المعرفى والأخلاقى للفن الغربى منذ عصر النهضة الغربية حتى نهاية القرن التاسع عشر، وهو ما يسميه الدكتور المسيرى «عصر المادية والتحديث البطولى (المادية الصُّلبة)»[2].

وتفصيل ذلك، أن تاريخ الأدب الغربى الحديث بدأ بالنزعة الإنسانية، التى تعنى حلول «اللوجوس» فى الإنسان ليصبح مركز الكون[3]. من هذا المنطلق يجد المتأمل فى هذا التاريخ - على سبيل المثال منذ نهاية العصور الوسطى، فى حكايات **كانتربرى** لتشوسر، ثم فى مسرحيات شكسبير (وكورنيل وراسين) فى عصر النهضة - شخصيات لها أبعاد إنسانية وبطولية مركبة، لها مرجعية إنسانية، وتدور فى إطار منظومات قِيمية ومعرفية قد تخرقها وتتمرد عليها، ولكنها مع هذا تظل الإطارَ النهائىَّ لأفعالها. ويستمر وجود هذا الإنسان فى أدب القرن الثامن عشر والتاسع عشر (وردزورث - فيكتور هوجو - ديكنز - دوستويفسكى - تولستوى)، وإن كان يُلاحظ، كما يقول المسيرى، تزايد معدلات الفردية والحتمية فى ذات الوقت[4].

---

(١) د. المسيرى، **الحداثة وما بعد الحداثة: رؤية إسلامية**، مجلة **الفرقان** المغربية، العدد ٢٩ (١٤١٣هـ)، ص٣٢.

(٢) **التشيُّؤ وما بعد الحداثة**، مجلة **العربى**، العدد ٤٦٤، يوليو ١٩٩٧م، ص١٤٦.

(٣) **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص٨٣.

(٤) **العلمانية تحت المجهر**، سلسلة **حوارات لقرن جديد**، دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، ص٣٦.

وفى عالم الفنون التشكيلية ظل الفن الغربى - أيضًا منذ عصر النهضة - يحاكى شيئًا ما فى الطبيعة المادية أو الإنسانية[1].

تطورات ساهمت فى ولادة الفن الحداثى modernist

لكن الرؤية المادية الميكانيكية - مع هذا - زحزحت الإنسان من مركز الكون وجعلت المادة (السلعة) مركزَ أحلامه وأشواقه وتطلعاته «الروحية»، مما كان يعنى بدايات الشك فى المنظومة المعرفية والأخلاقية التى يستند إليها الفن الغربى.

وقد عرف الفكر الغربى تطورات أخرى جعلت من «السلعة» النموذج الأساسى، الذى أزاح - بامتياز - الإنسان عن مركزه فى الكون وحلَّ محله، ومن بين هذه التطورات يذكر المسيرى ما يلى:

أولاً: تقدم العلوم البيولوجية، وإعلان داروين أن العالم كله فى حالة حركة ونمو وتطور وصراع.

ثانيًا: جاء چيرى بيتنام الذى أنكر وجود أخلاق مطلقة، وأعلن أن دوافع الإنسان هى حب الذات.

ثالثًا: وجاء ماركس ليعلن أن الحركة هى الشىء الوحيد الثابت، وأن الصراع الطبقى هو نهج الكون، وأن كل القيم يمكن ردُّها إلى العنصر الاقتصادى.

رابعًا: وجاء فرويد ليجعل من الجنس القيمة العليا التى يُردُّ إليها الواقع الإنسانى.

خامسًا: وجاء فريزر وبيَّن التماثل بين الأساطير المسيحية والطقوس والشعائر البدائية.

سادسًا: ثم جاء نيتشه - «أبو الحداثة» - وحوَّل كل هذه الاتجاهات إلى نسق فلسفى عدمى متكامل.

---

(١) **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص٨٣.

وفى نظر المسيرى، يمكن تلخيص جوهر هذه الاتجاهات والحركات فيما يلى :

١ـ تسديد الضربة القاضية لفكرة الثبات، إذ لا يوجد ثبات فى الطبيعة أو المجتمع، وإنما هناك تغيُّرٌ مستمر.

٢ ـ تسديد الضربة القاضية لفكرة الإطلاق فى الأفكار والفن.

٣ـ تسديد الضربة القاضية لمركزية الإنسان فى الكون؛ إذ أنه ـ الإنسانَ ـ يغدو مجموعةً من الدواعى المادية والاقتصادية والجنسية. . . إلخ، لا يختلف سلوكه عن سلوك أى حيوان أعجم(١).

بكلمة : إن ولادة الفن الحداثى تُفهَم من خلال إدراك واستيعاب التطورات التى سبقت الإشارة إليها، والمتمثلة أساسًا فى نهاية الحلم وتزايد هيمنة السلع والبيروقراطيات وصناعات اللذة على الإنسان.

من جانب آخر، عرف الفكر الغربى فى هذه المرحلة تزايدًا فى معدلات الحلول، حيث يحل «اللوجوس» فى كلٍّ من الإنسان والطبيعة، ثم فى الطبيعة/ المادة وحسب، فيختفى الأبطال تمامًا، ويختفى الإنسان/ الإنسان، ويظهر بدلاً منه «الرجال الجُوف» الذين يعيشون فى «الأرض الخراب»، ويتحركون بلا اتجاه مثل الذرَّات المتناثرة، فى عُزلة قاتلة، خاضعين فى الوقت ذاته لحتميات عديدة صارمة(٢).

الفن الحداثى وبعض سماته الأساسية

يمكن التعرُّف على ماهية الفن الحداثى عن طريق تحديد بعض السمات المميزة له، وقد يكون بعضٌ من هذه السمات متداخلاً فى البعض الآخر، فالفصل الكلى بينما متعذِّر، إنْ لم نقل إنه مستحيل. من هذه السمات :

---

(١) **الحداثة وما بعد الحداثة : رؤية إسلامية**، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢) **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٠.

أولاً : الفرار من قبضة التشيُّؤ والتسلُّع :

إن الفن الحداثى يحاول أن يفر من قبضة التشيُّؤ والتسلُّع، خصوصًا أن السلعة لم تعد تهدِّد الإنسان وحسب، وإنما بدأت تطرح نفسها كبديل للأعمال الفنية وللنشاط الفنى. فالسلعة لم تعد تكتفى بالحركة فى عالم السطح البرَّانى (السوق والمصنع)، وإنما بدأت تتغلغل فى عالمه الجُوَّانى (عقله وروحه)(١).

وهناك مسلكان أساسيان - على الأقل - ساهما بشكل كبير وملحوظ فى جَعْلِ السلعة تقدِّم نفسها كبديل للفن وللأعمال الفنية، وهما:

- ربط السلعة بالدوافع الجنسية للإنسان: فقد نالت السلعة هذه المركزية والمكانة - فى رأى المسيرى - عن طريق ربطها بالدوافع الجنسية للإنسان، فبدلاً من أن تكون الرغبة الجنسية رغبة «بروميثية» ثورية تحطِّم الحدود وتدفع الإنسان لتجاوز واقعه، أصبحت ذات مضمون رجعى إذ يمكن تحقيق هذه الرغبات وإشباعها من خلال شراء المزيد من السلع(٢).

- تغليف السلعة بعناية فائقة: حيث تحوَّلت السلعة إلى مركز أحلام الإنسان وجوهر تفكيره عن طريق تعميق بُعدها الجمالى، إذ يتمُّ تغليفها بعناية حتى يصبح شكلها فى أهمية فائدتها ومضمونها (وهذه هى إحدى أهم سمات العمل الفنى)، وأصبح اقتناء السلعة هو مصدر الهُوية فى العالم المتسلِّع (والفن هو ما يتعامل مع الخاص والمحدَّد والعيَانى).

بكلمة، أصبحت السلعة هى «اللوجوس» و«التيلوس» (المطلق والغاية)، فحلَّت محلَّ الدين، بدلاً من الفن الذى كان يطمح لأن يشغل هذه المنزلة مع تصاعد معدلات العلمنة فى المجتمعات الغربية(٣).

ثانيًا : الانغلاق على الذات :

كان من أبرز انعكاسات تراجُع اليقين المعرفى، واختفاء القيم الأخلاقية على

---

(١) **التشيُّؤ وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤٦.
(٢) نفسه، ص١٤٧.
(٣) **التشيُّؤ وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤٧.

المستوى الفنى، سقوطُ نظرية المحاكاة وكلِّ النظريات النقدية الأخلاقية التى ترى أن للفن وظيفةً إنسانية أخلاقية، واكتشافُ عدم جدوى الأشكال الفنية السائدة.

لقد انغلق الفن الحداثى على نفسه ليصبح موضوعًا لا يُشير إلا إلى ذاته، ويحاول الفنان الحداثى أن ينقطع - بشكل واع وجذرى - عن التقاليد الإرادية السابقة التى تفترض ثبات الواقع وإطلاق القيم وكافّةَ الأشكال الفنية السائدة. بل إن الفنان سيرفض الحضارة والفن وكل الظواهر التى لها قواعد وتتبع نمطًا ما. ومن ضمن هذا الإنسانُ ذاته، كظاهرة معروفة لدينا. بل سنلاحظ أن الفنان الحداثى دائمًا رائدٌ مغترب يكشف آفاقًا جديدة، فهو يرفض الثبات والإطلاق، ويتبنى التجديد الدائم والحركة الدائمة، ويحطِّم كل الأشكال، بما فى ذلك الأشكال التى ابتدعها. فهو عدمى كامل، وهو يحاول دائمًا أن يتكشف الظلام فى الطبيعة وفى الإنسان، وأن يتأمل فى الهُوَّة والكوابيس واللاوعى والظُّلْمة(١).

ثالثًا: إدارة «الظهر» للعالم:

إن شعور الفنان الحداثى بالاغتراب العميق فى عالم التسلُّع والتشيُّؤ والتوثُّن، جعله - هذا الشعور - يبتعد عن هذا العالم ويدير ظهره له ويهرب منه، ويحاول أن يبدع أعمالاً فنية فريدة، لا تحاكى أى واقع خارجى متسلِّع تافه سطحى لامع لا يستحق المحاكاة. ومن هنا نفهم الإصرار المتوتر على الإبداع بدلاً من التواصل، وعلى التجريد المستمر، باعتبار أن العمل الفنى يُدير ظهره للعالم المتسلِّع، وكلا العنصرين يُسقطان الجانب الاجتماعى والإنسانى عن الفن(٢).

الفن الحداثى وبعض تعبيراته الفنية

١ - الاتجاه نحو الهجوم على الإنسان فى بعض الأشكال الفنية:

وفى هذا الإطار يمكن فهم الوعى الحداثى، سواء كان التكعيبية أو المستقبلية، أو

---

(١) **الحداثة وما بعد الحداثة: رؤية إسلامية**، مرجع سابق، ص٣٣.
(٢) **التشيُّؤ وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤٧.

التعبيرية التجريبية ومسرح العبث ومسرح العنف، واختفاء السرد القصصى التقليدى، وكل أشكال السرد الجديدة التى لا تحاكى الواقع وإنما تنقل تَبَعْثُرَه، وكذلك الأشكال الفنية الأخرى مثل تيار الوعى و«الفلاش باك»، ويمكن أيضًا فهم ظهور حركات مثل الفن للفن والنقد الجديد والبِنْيوية بتأكيدها أدبيةَ الأدب وانطلاق الشكل، فهذه كلها فى جوهرها محاولة لجعل الفَن هو المعنى والمركزَ والدالَّ والمدلول. ولعل هذا ما كان يعنيه أرتيجا دى جاست (١٨٨٣ ـ ١٩٥٥) حينما تحدَّث عن نزع الطابع الإنسانى عن الفن باعتباره جوهر الحداثة[١]. ففى مقال له تحت عنوان «**تجريد الفن من الخصائص الإنسانية**» يرى أتيجا أن الفن الغربى (حتى القرن التاسع عشر) كان يتعامل مع الواقع المعيش، ولذا كان الفن ممتلئًا بمضمونه الإنسانى، وكانت الأفكار الفنية تشير إلى أشياء فى عالم الإنسان والطبيعة. أما فى القرن العشرين، فقد تم تفريغ الفن من مضمونه الإنسانى وأصبح فنًا غير إنسانى، لا لأنه لا يحوى أيةَ سمات إنسانية، وإنما لأنه متجرِّد بشكل واعٍ من أية خاصية إنسانية، وتظهر لاإنسانية هذا الفن فى اتجاهه نحو التجريد، وفىّ تحاشيه الأشكالَ الحية.

وفى محاولة تحاشى أى مضمون إنسانى أو حى، أصبح الفن يشبه اللعبة التى لا تخضع إلا لقوانينها هى، وهذا الفن لا يتعامل مع موضوعات الإنسان الكبرى، وإنما هو فن صغير يرفض المحاكاة، ويلجأ إلى الرموز المغلقة ولتكشُّف عناصر المفارقة. وهذا الفن لا رسالةَ له، بل ويؤكد أنه ليست له أية نتائج ذات طابع متجاوز. والسمة الأساسية هنا هى تراجُع ما هو إنسانى ومتعيِّن وحىٍّ، وظهور ما هو نمطىٌّ شيئى، مجردٌ غير إنسانى، واحدىٌّ مادى[٢].

وحتى الأدب، الذى يعتبر الملجأ الأخير للنفس الإنسانية طغت عليه النظريات البِنْيوية والتحليلية التى تحاول أن تفرِّغه من آخر قيمه المطلقة وخاصةً طبيعته الإنسانية[٣]. فالأدب الحداثى ـ فى رأى المسيرى ـ رصد بعناية فائقة كيف يتحوَّل الإنسان إلى ما دونَ الإنسانية.

---

(١) نفسه، ص١٤٧.

(٢) **العلمانية تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٨١، ٨٢.

(٣) د. المسيرى، «الرؤية الإبستيمولوجية الإمبريالية»، مجلة **المنعطف**، العدد ١٠، ص٥٦ (ترجمه عن الإنجليزية: سعيد منتاق).

أما فى النقد الأدبى؛ فالموضوع أكثر تواترًا. فقد لاحظ لوكاتش ما سماه بسقوط الذات المتكاملة وسقوط الشخصية فى الأدب، وهو ما يعبِّر عن تزايد معدلات تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية. فشخصيات الأدب الحداثى تعيش فى عزلة كاملة بين عناصر مجردة متصارعة لا يمكن للإنسان التحكُّم فيها، أو تواجه ألغازًا لا حلَّ لها، أو عالمًا عبثيًا لا معنى له. ويلاحظ لوكاتش كذلك أن الشخصية فى الفن التعبيرى والتكعيبى يتم تفكيكها ثم يُعاد تركيبها على أسس هندسية، ولكنها تختفى تمامًا فى الفنون التجريدية[1].

وبشكل عام يمكن اعتبار الهجوم الواضح على الإنسان فى العلوم الإنسانية الغربية العلمانية من أهم سمات فكر عصر النهضة وفكر الحداثة، هذا الهجوم الذى يظهر فى أشكال كثيرة فى حياتنا اليومية، فيلاحظ - مثلاً - فى الثقافة الشعبية (التى تُصدِّرها هوليوود) شيوع شخصيات لا علاقة لها بالطبيعة البشرية أو بالإنسان كما نعرفه، فهناك شخصيات ما فوق الإنسان (طرازان - رامبو . . . إلخ)، كما أن هناك شخصيات دون الإنسان (فرانكشتاين - مادونَّا)، وهى كلها شخصيات لا علاقة لها بالإنسان ولا بطبيعته البشرية، تذكِّرنا بإنسان داروين ونيتشه وفرويد، حيث سلوكُ الإنسان الجنسى وأحلامه شأنٌ خاص مرتبط بفرديته ورؤيته للنفس. ولذا؛ فإن الهجوم على الطبيعة البشرية فى مجال الثقافة اليومية ركَّز على هذا الجانب ببراعة فائقة، إذ أنه يمكن صياغة أحلام الإنسان الجنسية بطريقة تجعله يقبل اختفاء المعيارية الإنسانية المركبة المتجاوزة للطبيعة/ المادة[2].

٢ - الاتجاه نحو الاهتمام بأنواع فنية «ضدية» :

ومما سبق، يمكن - أيضًا - الاتجاه نحو الاهتمام بأنواع فنية ضدية، فيقال «الفن المضاد» (أنتى آرت Anti-Art)، و«الرواية المضادة» (أنتى نوڤيل Anti-Novel)، و«الحضارة المضادة» (أنتى كلتير Anti-Culture)، فكأن الفنان الحداثى يُنتج وثنًا فنيًا مكتفيًا بذاته لا يشير إلى أى واقع ولا يحوى أية غاية، حتى يُسبِّب الكدر لهؤلاء

(١) **العلمانية تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٨٠-٨١.

(٢) د. المسيرى، «المادية وموت الإنسان»، مجلة **المسلم المعاصر**، السنة العشرون، العدد ٧٩، ص٩٧.

البورجوازيين القادرين على شراء كل شيء، بما في ذلك الأعمال الفنية الجميلة! ولذا يحاول الفنان الحداثي أن يُنتج أعمالاً فنية تسبِّب القلق ولا تُدخل الراحة على قلب أحد. إنها محاولة من جانبه أن يذكِّر الجميع بعصر التحديث، البطولي، ولكنها محاولة مأساوية، لأن الفنان يعرف تمامًا أن عصر البطولية قد ولَّى وجاء عصر التسلُّع والتشيُّؤ[1]!

فإذا كان الشكل في الفن الغربي منذ عصر النهضة ظل متماسكًا يحاكي شيئًا ما، في الطبيعة المادية أو الإنسانية؛ فإن شيئًا ما حدث مع بداية القرن العشرين فتفكَّك الشكل، وظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات وألوان متداخلة[2].

بقي أن نشير - في هذا الصدد - إلى أن كثيراً من رواد الفن الحداثي في الغرب، سواء في الأدب أو في الفنون التشكيلية، هم من أعضاء الجماعات اليهودية، ولعل هذا يعود - في رأي المسيري - إلى تزايد معدلات العلمنة بين اليهود وتراجُع الإيمان الديني بينهم بدرجة تفوق نظيرتها بين أعضاء الأغلبية، وهذا لا يعني أن اليهود مسئولون عن ظهور الحداثة، إذ تظل الحداثة ظاهرة غربية علمانية حديثة[3].

فن ما بعد الحداثة: من المحاولة البنيوية إلى تفكيك الإنسان

أدى اختفاء المرجعية النهائية المتجاوزة في الأعمال الأدبية/ الفنية - في رأي المسيري - إلى ظهور المحاولة البنْيوية وغيرها الرامية إلى اكتشاف القوانين العامة الكامنة في الأدب دون الإشارة إلى أية نقطة مرجعية خارجية، وضمن ذلك الطبيعة البشرية، ودون اكتراث بالسمات الفريدة لكل عمل أدبي على حدة.

---

(١) **التشيُّؤ وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤٧.

(٢) **العلمانية تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٣٩، ٤٠.

(٣) **الحداثة وما بعد الحداثة: رؤية إسلامية**، مرجع سابق، ص٣٤، وقد أشار المسيري في هذا المقال إلى بعض العناصر داخل النسق الديني اليهودي التي خلقت لدى المثقف اليهودي القابلية لتقبُّل الرؤية الحداثية وتطويرها وتعميقها وإذابتها.

ويتزايد التركيز على أهمية البِنْية الهندسية للعمل الأدبى، وعلى «لذة النص» كشىء فى ذاته، أو كلذة جنسية لَا علاقة لها بأية متعة أدبية أو جمالية خاصة (الذوبان فى المجرَّدات). ثم يعلن «موت المؤلف» باعتبار المؤلف شيئًا خارجًا عن الآليات الكامنة والعضوية فى العمل الأدبى نفسه، كما يعلن «مولد الناقد» بوصفه تعبيرًا عن إرادة القوة(1).

واستبعاد المؤلف، كما يقول المسيرى، هو فى واقع الأمر استبعاد لكل ما هو إنسانىٌ وخارجٌ عن بنْية النص الهندسية(2). فالمحاولة البنْيوية (الفكر البنْيوى) تسعى إلى استبعاد ما هو إنسانىٌ وفريدٌ وخارجٌ عن البِنْية الهندسية للنص، والتركيز على أهمية البِنْية على حساب المؤلف والقارئ.

ثم يظهر الفكر التفكيكى الذى يعلن سقوط المعيارية (الإنسانية - وغيرها)، ويؤكد أن كل الأمور متساوية ومتداخلة، ومن ثَمَّ لا يمكن الحكم علَى أى شَىء، وضمن ذلك الأعمال الأدبية نفسها. وتظهر أعمال أدبية ليس فيها مركز أو هدف أو غاية، ولا تشير إلى أى واقع خارجها، وقد تكون فى كثير من الأحيان أعمالاً تجريبية محضة(3). ويصبح التجريب اللانهائى - كما يقول المسيرى - نهايةً فى حد ذاته، فتظهر أعمال فنية تشير إلى ذاتها وحسب، ولا تشير إلى أى واقع خارجها، وتتكاثر مثل هذه الأعمال فى إطار التجريب المستمر والتجريد المتزايد(4).

إن أدب ما بعد الحداثة - فى رأى المسيرى - مؤسسة مستقلة، لها آلياتها المستقلة أيضًا دون الرجوع إلى نقطة مرجعية. ومن هنا يأتى الحديث عن الفن للفن والأدب للأدب، ومن هنا أيضًا يأتى الحديث عن أدبية الأدب، ومحاولة اكتشاف القوانين

---

(1) **علمنة الفنون**، مرجع سابق، ص١٤٨.

(2) د. المسيرى، «العلمانية: رؤية معرفية»، مجلة **الغدير**، المجلد الرابع، العددان: ٢٥-٢٦، صيف ١٩٩٤، ص٧٧.

(3) «علمنة الفنون» **فى الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤٨.

(4) نفسه، ص١٤٦.

الكامنة في الأدب دون الإشارة إلى أية نقطة مرجعية خارجه، بما في ذلك الطبيعة البشرية[1].

فعندما يزداد الحلول يصبح كلُّ شيء مرجعيةَ ذاته، مكتفيًا بذاته، يشير إلى ذاته دون أي معنى أو مدلول في عالم مادي مغرق في ماديته، لا توجد فيه أية ثنائيات أو نتوءات أو تعرُّجات. وفي مقابل ذلك، ظهر ما يسمَّى «الفن المفاهيمي»، وهي مدرسة تنادي برفض فكرة الفن ذاته؛ لأن الفن له معنى وبِنْية، وبالتالي يشير إلى شيء خارجه[2].

وقد عبَّر هذا الرفض عن نفسه من خلال أعمال بييرو مانزوني (١٩٣٣-١٩٦٣) «غير الفنية»؛ فقد كان هذا «اللافنان» يُعلِّب بُرَازه ويبيعه بعد أن يكتب عليه: «براز فنان صاف ١٠٠٪»![3]

وتزداد الأمور تفككًا، إلى أن نصل إلى فنان مثل آندي وورهول الذي يضرب بفكرة الفن نفسها عرض الحائط، ويسقط فكرة الحكم والمرجعية والمعيارية، ويقوم بتوقيع علب حساء «كامبل» ويلوِّن صناديق القمامة، فتتحول - كما يقول المسيري - بقدرة قادر إلى أعمال «فنية» تُباع بآلاف الدولارات!

ولكن التفكيك الحقيقي - في رأي المسيري - نجده في أعمال جو واتكين، هذا «الفنان» الذي يستخدم جثثًا حقيقية في صوره الفوتوغرافية، وموضوعه المفضل هو القضيب وقد دُقَّ فيه مسمار، وقد اعترف هذا الفنان أنه يحب أن يعاشر موضوعاته (أي الجثث التي يصورها) جنسيًا!

وقد وصل تفكيك الإنسان، الذي عبَّر عن نفسه في جملة من الأجناس الأدبية والفنية الغربية، إلى نصوص ولوحات طائفة من الكُتَّاب والفنانين العرب. ففي رواية **الخبز الحافي** للكاتب المغربي محمد شكري، والكلام للمسيري، ثمة نزعٌ شرس للقداسة عن الإنسان والكون، وثمة إنكارٌ أكثر شراسة للقيم والمرجعية،

---

(١) د. المسيري، «العلمانية: رؤية معرفية»، مرجع سابق، ص٧٧.

(٢) **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٠، ١١.

(٣) نفسه، ص١١

يعبِّران عن نفسيهما من خلال انشغال مَرَضى بالأعضاء التناسلية، ويتحول الإنسان إلى نشاط جنسى بالدرجة الأولى، ويتحول بطل الرواية فى نهاية الأمر إلى بَغِىٍّ ذكر يرتزق من بيع جسده للذكور الآخرين. ومقطوعات هذا «العمل الروائى» أمثلة بارزة على «تفكيكية» هذه الرواية «الإبداعية»![1].

الفن ما بعد الحداثى والتكيُّف مع عالم التسلع

لقد أثبتت البورجوازية أنها مَرِنةٌ قادرة على التكيُّف مع ما أفرزه الفن الحداثى من أشكال فنية، حيث تقبلت هذه المحاولات الحداثية اليائسة بصدر رَحْب، وأصبحت الأعمال الفنية الحداثية المقلقة سلعًا ثمينة، بل وأصبحت مِّن أغلى السلع على الإطلاق، أى أنه تمَّ استيعاب الثورة الحداثية المأساوية.. فكان طبيعيًا أن يظهر فنٌّ ما بعد الحداثة!

إن فنان ما بعد الحداثة متكيِّف تمامًا مع الواقع المتسلِّع المتشيِّئ من حوله، فهو لا يعانى أى إحساس بالاغتراب أو الرغبة فى التمرُّد-كما كانت حال الفنان الحداثى. فالاغتراب هو اغتراب ذات واعية، لها إرادة قادرة على الاختيار والتمييز بين العدل والظلم والخير والشر، تؤمن بوجود ثوابت وراء عالم السطح المتغيِّر. وما بعد الحداثة تنكر أى ثبات، وأى وعى، وأية مقدرة على الاختيار، إذ لا يمكن التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، والحقيقة والزيف، فكل الأمور، فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير، نسبية متساوية. ومن هنا؛ فلا يكون ثمة ضَيْرٌ فى أن نترك عالم البطولة وأحلامها، ونتكيَّف مع عالم التشيُّؤ والتسلُّع، ونُسقط الحدود بين العمل الفنى والسلعة، فيصبح العمل الفنى سلعة، والسلعة عملاً فنيًا، «فكل الأمور النسبية متساوية»!

بكلمة: إن التسلُّع والتشيُّؤ-أى هيمنة الأشياء على عالم الإنسان، وأسبقية السلعة والآلة على الإنسان المستهلك-هما فى واقع الأمر أساس حديث فنانى ما

(١) **العلمانية تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٤١.

بعد الحداثة عن أسبقية الدال على المدلول، واللغة على الوعى، والحقائق على القيمة، وكذلك انفصال كل حد فى هذه الثنائية[١].

* * *

(٢)

الأدب العظيم بين الاختزالية والتركيبية

الفكر العنصرى - فى رأى المسيرى - فكر اختزالى. أى أنه فكر كسول، لا يكدُّ ولا يتعب كى يُحيط بتركيبية الواقع وتعدُّد مستوياته، ويقنعُ بإدراك هذا الواقع إما علَى مستوى واحد، أو من خلال صورة إدراكية واحدة بسيطة أو استعارة اختزالية ساذجة.. فالعالم كله بُعدٌ واحد، وهو يشبه الساعة أو النبات الذى يتبع دورات طبيعية منتظمة، وهناك منهج واحد لإدراك كل الظواهر - إنسانيةً كانت أم مادية، والبشر دوافعهم كلها مفهومة ويمكن تفسيرها من خلال عامل أو أكثر من العوامل المادية[٢].

ويعتقد المسيرى أن الأدب العظيم يرفض هذه الاختزالية والواحدية الكونية، وأنه يحاول أن يعود بالإنسان إلى ذاته ليدركها وليَقْدُرَها حق تقديرها، ولذا فهو يقدِّم صورة للنفس البشرية باعتبارها كيانًا مركبًا إلى أقصى حد، يستعصى على التفسيرات المادية البسيطة، ولا يمكن أن يتقوَّض تحت القوانين العلمية الرتيبة.

بكلمة: إن العالم بالنسبة للأديب العظيم لا يمكن أن يُختزل فى بُعد واحد، أو أن يُردَّ إلىَ مستوى مادى واحد، أو أن يسقط فى استعارة واحدة ساذجة[٣].

---

(١) **التشيُّؤ وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤٧.

(٢) د. المسيرى، «لغة الأدب وفكر ما بعد الحداثة: «شيلوك» بين الاختزال والتركيب»، مجلة **الهلال**، أبريل ١٩٩٣، ص٤٥.

(٣) نفسه، ص٤٥.

إن اللغة الأدبية المجازية - يقول المسيرى - تنفر من لغة الجبر والقوانين الهندسية، لأنها تتعامل مع ظاهرة مركبة، ولذا؛ فإن لغة الجبر لغة بسيطة لا تتحمل الإبهام، فهى لغة تهدف إلى وصف الأشكال الهندسية وحركة الكواكب وعلاقة الأرقام والذَّرَّات، وكل ما هو محسوس ويُقاس. أما لغة الأدب؛ فلأنها تتعامل مع الإنسان فى أفراحه وأتراحه، فهى لغة مجاز تحاول الإفصاح عن المفارقات، والتعبير عن الشىء وعكسه فى ذات الوقت، وأن تتعامل مع المحدود واللامحدود والمتناهى واللامتناهى وما يُقاس وما يستعصى على القياس.

فاستخدام المجاز - يقول المسيرى - هو فى صميمه مؤشر على وجود المجهول فى حياة الإنسان (الذى يُشير إليه المتدينون على أنه «الغيب»)، وعلى أن العقل البشرى محدود، ولكنه مؤشر أيضًا على أن هذا العقل مبدع فعَّال، يتطلع إلى استشراف هذا المجهول وإلى إنشاء علاقة معه، ولذا فهو يَنْحَتُ أدوات وآليات يمكنه عن طريقها التعبير عن عالم الغيب واللامحدود واللامتناهى.

وقد حاول المسيرى أن يدرس ظاهرة التمرُّد على المجاز ورفضه كمؤشر على تغيُّر جوهرى وعميق فى الحضارة الغربية؛ حيث بيَّن أن تصاعد معدلات الحلولية والواحدية المادية لابد أن يؤدى إلى تراجع التجاوز والمجاز، وهذا يتبدَّى - فى رأى المسيرى - فى تزايد استخدام «الأيرونى» irony («المفارقة الساخرة»، أو «الإحساس الساخر بالمفارقة»)، وتراجع استخدام المجاز.

«الأيرونى»: المفهوم والأمثلة والدلالة

الأيرونى - كما يعرِّفه المسيرى - هو أن يقول المرء شيئًا وهو يعنى عكسه. فحين تَهُبُّ رياح الخماسين وتحمل الأتربة يمكن أن نقول: «يا له من يوم جميل!» للتعبير عن الإحساس بالغيظ والمرارة. ونحن نشعر بهذا الإحساس الساخر بالمفارقة مثلاً حين يغرق أحد أبطال البحرية من المحاربين القدامى فى حمام السباحة فى منزله.

وفى مثل قول الحبيب لحبيبته فى ليلة مقمرة : «أحبك من أعماق قلبى من الساعة ٥,٤٠ حتى الساعة ٦,٣٥ ، وفى عطلة نهاية الأسبوع وفى الإجازات الرسمية وإجازات البنوك!» .

وهدف المفارقة - فى رأى المسيرى - ليس هو كشف علاقة إنسانية مركبة ، وإنما تقويض أحاسيس النُّبل والبطولة والحب وإظهار أنها كلَّها عبث . فإذا كان المجاز هو عملية تفكيك ثم تركيب ، فإن «الأيرونى» هو عملية تفكيك وتقويض وهدم . . دون تركيب . ولعل من المداخل الأساسية التى تمكّننا من فَهم جيد لتاريخ الفن الغربى ، اعتبار هذا التاريخ بمثابة تاريخ الصراع بين «الأيقنة» والحرفية والتفكيك ، مع محاولات متعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته ، حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة ، حيث يتكون العالم من كلمات لا علاقة لها بالواقع ، ومن أيقونات بلا إله ولا معنى ، ولذا فهى - الكلمات - ذاتُها ذرَّاتٌ متناثرة[1] .

بكلمة : يذهب المسيرى إلى القول بأن اللغة بشكل عام - واللغة المجازية على وجه التحديد - مؤشر على أن للعالم معنى وأن لوجودنا غاية ، على عكس ما يذهب إليه فكر ما بعد الحداثة ، الذى يعلن إخفاق اللغة وإفلاس الفكر ، وبالتالى موت الإنسان[2] .

* * *

(٢)

القيم الجمالية والقيم الأخلاقية : إشكالية العلاقة

ينطلق المسيرى أثناء معالجته إشكاليةَ العلاقة بين الجمال والأخلاق من التنبيه إلى

---

(١) **رحلتى الفكرية** ، مرجع سابق ، ص٤٩٧ .
(٢) **لغة الأدب وفكر ما بعد الحداثة** ، مرجع سابق ، ص٤٦ .

وهمين يُسيطران على الإنسان ويحدِّدان له رؤيته وموقفه من هذه الإشكالية، وهما:

أولاً: وهم وجود اتساق وتكامل في حياة البشر: فهناك اعتقاد - عند الكثيرين - بأن كل إنسان يتبع منطقًا واحدًا في حياته، وتبعًا لهذا التصوُّر لا يمكن لفرد واحد أن يكون عامر الإنسانية مع مجموعة من البشر، متوحشًا بالغ الوحشية مع مجموعة أخرى. ورغم منطقية هذا التصوُّر، فإنه أبعد ما يكون عن الحقيقة المتعينة، فالوجود الإنساني يتسم بالتناقض والتركيب، ويجتمع في داخل الإنسان الخيرُ والشرُّ والنُّبلُ والخساسة.

ثانيًا: وهم وجود ارتباط عضوي بين الحسِّ الخُلُقي والحسِّ الجمالي: يرى المسيري أن الاعتقاد بوجود ارتباط بين الحسِّ الخُلُقي والحسِّ الجمالي هو تصوُّر منطقي مجرد، لكنه كذلك أبعد ما يكون عن الحقيقة المتعينة. ولتقريب هذه الفكرة إلى الأذهان، يشير المسيري إلى أعمال الشاعر الأمريكي روبرت فروست، حيث نجد - يقول المسيري - قصائد رائعة الجمال، ترتبط فيها فكرة النظام بالمعنى الجمالي وفكرة النظام بالمعنى الأخلاقي، ولكن، مع ذلك، يُقال إن حياة روبرت فروست الشخصية كانت تتسم بكثير من القسوة والوحشية تجاه أقرب أقاربه!

بكلمة: يمكن أن يكتب أديب عملاً فنيًا في غاية الرقي الفني، ولكنه - من حيث المضمون - يدعو إلى الانحطاط. ومن النماذج المهمة التي رصدها المسيري - في هذا الصدد - نموذج الروائي الروسي دوستويفسكي. فقد قام المسيري بدراسة بعض روايات هذا الروائي، خاصةً رواية **بيت الموتى** (١٨٦١)، هذه الرواية التي تحكي تجربة سجين (غير سياسي) في معتقل في سيبيريا، ورد فيها وصف لسجين يهودي يقيم كل شعائر دينه بحرص شديد، ولا يختلف تناول دوستويفسكي الروائي لليهود عما جاء في يومياته، لكن موقفه المباشر والمُعلَن من أقلية دينية وعرْقية - اليهود - يتسم بالعنصرية والاختزالية وضيق الأفق.

ومن جانب آخر، قد تكون آراء الفنان الفلسفية سطحية، على حين نجد أدبه في غاية العمق، لأنه - يقول المسيري - حينما يتفلسف فهو يتفلسف بعقله وحسب،

ومن خلال ما حَصَّل بشكل واعٍ من أفكار . أما حينما يُبدع؛ فهو يُبدع من خلال كيانه، ومن خلال ما مر به من تجارب لعله لم يفهمها هو نفسُه عقليًا، ولكنه أدركها واستوعبها بشكلٍ وجوديٍّ مباشر وكلى[1] .

إن الحق والجمال - فى نظر المسيرى - أمران مختلفان، وهو أمر ولا شك محزن، ولكن هذه هى سُنَّة الله، ولن تجد لسُنَّة الله تبديلاً!

ويدعونا المسيرى للتأمل بشيء من التفلسف، حين يذكر أن ضباط فرَق الصاعقة النازية كانوا يستمعون إلى موسيقى فاجنر الراقية، ويناقشون الأعمَال المعمارية الضخمة التى كان يشيِّدها النظام النازى، وهم يَشمون رائحة لحم ضحايا المحرقة النازية تشوى ضحاياهم!

وانظر - والقول للمسيرى - إلى القاهرة ذاتها؛ تجد أن بعض أجمل المبانى شيَّدها الإنجليز، هؤلاء الذين جيَّشوا الجيوش وأرسلوا بها إلى بلادنا لنهبها، ولتحويلها إلى مصدر لفائض القيمة الذى يصب فى خزائن الامبراطورية التى لا تغيب عنها الشمس ولا دماء الضحايا!

بكلمة أخرى: إن القيم الجمالية لا علاقة لها بالقيم الأخلاقية، ومن الممكن لكاتب عظيم صاحب رؤية إنسانية فى أدبه - مثل دوستويفسكى مثلاً - أن يكتب أدبًا رائعًا من الناحية الأسلوبية، ولكنه عنصرى من الناحية الفكرية[2] .

* * *

---

(١) **رحلتى الفكرية**، مرجع سابق، ص٤٩٧ .

(٢) د. المسيرى، «مسألة دوستويفسكى اليهودية»، مجلة **الهلال**، يونيو ١٩٩٣، ص١٧ .

(٤)
الأعمال الفنية الغربية الحديثة و"أزمة الإنسان فى العصر الحديث"*

لقد أصبح الحديث عن «الأزمة» موضوعًا أساسيًا كامنًا وظاهرًا فى الكتابات الغربية، ومتواترًا فى معظم الدراسات والأعمال الفنية الغربية الحديثة.

ودارس الآداب الغربية الحديثة يعرف أكثر من غيره أن فكرة «الأزمة»، بل «الكارثة»، فكرة أساسية فى هذه الآداب. . ولعل أهم الأعمال الأدبية الغربية فى العصر الحديث هى قصيدة ت. س. إليوت: **الأرض الخراب** (التى يرى بعض النقاد أنها «ملحمة» الإنسان الغربى الحديث)، وهى قصيدة تتحدث عن أرض أصيبت بالعُقم والجَدْب والجفاف، تبحث دون جدوى عن مخرج، فقد فَقَدت حتى المقدرة على التوبة والخلاص(١).

ففى هذه القصيدة/ الملحمة يختفى الأبطال تمامًا، ويظهر الرجال «الجوف» الذين يعيشون فى أرض مجدبة، ويتحركون بلا اتجاه - مثل الذرات المتناثرة - فى عزلة قاتلة، خاضعين فى الوقت ذاته لحتميات عديدة صارمة(٢).

وقصيدة **الأرض الخراب** ليست فريدة ولا شاذة، وإنما تعبِّر عن حقيقة أساسية فى الحضارة الغربية، وهى أنها فى أزمة، وأن اصطلاح «أزمة الحضارة الغربية الحديثة» - يقول المسيرى - ليس من اختراعنا، وإنما هو من نحت مؤرخين ومفكرين غربيين مثل: شوبنهاور وشبنجلر وتوينبى وكولن وويلسون(٣).

---

* قد يلاحظ القارئ أن جملة من الأفكار التى تضمنها هذا الجزء قد وردت أيضًا فى الجزء الأول، وقد آثرنا أن نعيدها هنا لأهميتها أولاً. وثانيًا: طلبًا لتسليط الضوء بشكل مباشر على ما يعيشه الإنسان المعاصر من أزمات كما يتبدى ذلك من خلال الأدب الغربى الحديث. وثالثًا: لأننا أمام قضايا يصعب الفصل بينها بشكل كلى. كما قد يصادف الباحث مجموعة من الأفكار التى يمكن تصنيفها تحت عنوان واحد، ومن الممكن أيضًا تصنيف نفس الأفكار ولكن تحت عناوين مختلفة.

(١) **الفكر الغربى: مشروع رؤية نقدية**، مرجع سابق، ص١٣١.

(٢) **العلمانية تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٣٦، ٣٧.

(٣) «الفكر الغربى: مشروع رؤية نقدية»، مرجع سابق، ص١٣١.

ويعتبر فرانز كافكا من أهم الروائيين الغربيين، ويُعدُّ موقفه العبثى العدمى تعبيرًا عن «أزمة الإنسان فى العصر الحديث» (أى أزمة الإنسان «الغربى» فى العصر الحديث)، والمكوِّن اليهودى القبَّالى** فى فن كافكا وفكره أمر واضح للغاية[1]. ففى قصصه، يخضع الإنسان تمامًا لحتميات لا يَفهَم كنهها، فيتحول إلى صرصور، ويُحاكَم ويُعدَم لسبب لا يعرفه . .

ثم يأتى بعد ذلك «مسرح العبث»، حيث تجلس إحدى الشخصيات فى صندوق قمامة فى انتظار «جودو» الذى لا يأتى ثم يكتب أنطوان آرتو (صاحب «مسرح القسوة») قصيدة هى عبارة عن أصوات خالصة بلا معنى![2].

إن عالم الفن الحديث فى جوهره - كما يبدو من خلال كتابات المسيرى - عالم انسحب منه الإله، ونُزعت منه القداسة، وتفكَّك فيه الإنسان، فأصبح خاليًا من المركز والمرجعية الإنسانية. إنه عالمٌ خالٍ من القيمة الأخلاقية والإنسانية[3].

* * *

** القبَّالاه: فلسفة حلولية واحدية متطرفة، توحِّد تمامًا بين الخالق والمخلوق حتى تتلاشى الثغرات بينهما، وحتى يصبح الإنسان هو الخالق، وتصبح الطبيعة هى أيضًا الخالق. أى أنها نظام حلولى متطرف، تؤدى حلوليته المتطرفة إلى وَحْدة وجود كاملة، هى فى جوهرها واحدية مادية. لذا تُعدُّ القبَّالاه اللوريانية تمهيدًا للفكر العلمانى الذى يقدِّس المادة والطبيعة ويؤله الإنسان. . لا كمخلوق فريد، وإنما كجزء من الطبيعة. ولمزيد من التفاصيل انظر: د. المسيرى، **فقه التحيز**، فى **إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد**، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ونقابة المهندسين، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ١/ ٥٧.

(١) «الفكر الغربى: مشروع رؤية نقدية»، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٢) **العلمانية تحت المجهر**، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) نفسه، ص٣٨، ٣٩، مع شىء من التصرُّف.

(٥)

الأعمال الفنية ومشكلة القيمة

تطرح مشكلة القيمة نفسها كلما ظهر عمل فنى يتحدى القيم الأخلاقية والدينية الثابتة فى المجتمع، كأن يظهر فيلم يمجِّد الشذوذ الجنسى أو القتل، أو يوجد فيه قدر غير عادى من العُرْى، فيصدم أذواق الناس الذين لم يعتادوا هذا الشيءَ ولا يقبلونه، أو تظهر رواية تتحدى بعض ثوابت الجماهير الإيمانية مثل وجود الله تعالى، وكون القرآن منزلاً من الله عز وجل. وعادةً ما ينقسم المجتمع إلى قسمين: قسم صغير من «التقدميين» (ممن تملكوا ناصية الخطاب «الحضارى» الغربى)، الذين يدافعون عن حرية الفنان «المطلقة» وحق «الإبداع». وقسم ضخم من «التقليديين» و«المحافظين» يتحدثون عن القيم الأخلاقية وعن القيم الإسلامية المطلقة.

بكلمة: نحن فى مثل هذه الحالة أمام مطلق يواجه مطلقًا، وكلٌّ منهما يحدِّد أولوياته بطريقة مختلفة[١].

الإبداع الفنى بين حرية الفنان المطلقة وحق المجتمع المطلق

لمناقشة هذه المسألة يطرح المسيرى سؤالين محوريين، يعتبران مقدمةً أساسيةً لتمهيد الحديث عن الإبداع الفنى وحدوده..

أولهما: هل الإبداع الفنى - الفنى بالفعل - هو القيمة المطلقة فى المجتمعات البشرية؟ أم أن المنظومة القيمية التى يستند إليها المجتمع ككل أكثر أهمية؟

وثانيهما: هل دعاة الحرية المطلقة على استعداد بالفعل أن يتقبلوا المضمون الفلسفى الكامل فى دعوتهم لحرية الإبداع؟ وبعبارة أخرى: هل يقبلون حقًّا إسقاط حق

---

(١) د. المسيرى، «الصحوة الإسلامية لم تهبط علينا من السماء!»، مجلة **النور**، العدد ٩٤، مارس ١٩٩٩، ص٥١.

المجتمع فى حماية نفسه ضد بعض أفراده المبدعين، ممن لا يجدون أى سبب وجيه للالتزام بقيم هذا المجتمع، وربما بأية قيم من أى نوع بسبب عدميتهم الفلسفية؟!

فى الواقع - والكلام للمسيرى - لو تأملنا قليلاً لاكتشفنا أنه لا يوجد من يدعو لحرية الفن المطلقة وغير المقيدة.. ألم يتحدث الاشتراكيون أنفسُهم فى الستينيات عن «الالتزام» فى الأدب الفنى مقابل دعوات الفن للفن؟!

ولن يقف من يتحدث عن الحرية عند حدود؛ فهو فى غالب الأمر - بعكس الظن به! - إنسانٌ نَمَطىٌّ غير مدرك للتضمينات الفلسفية. والمطلوب الآن - يقول المسيرى - هو توضيح هذه النقطة - أى فكرة الحدود - وإبراز خطورتها وبلورتها، حتى يمكن أن يُستأنف الحوار بشأنها. ولو فعلنا ذلك لاكتشفنا فى غالب الأمر أن الجميع لا يختلفون كثيرًا فى أولوياتهم، وأن القيمة المطلقة التى يستند إليها العَقْد الاجتماعى، تقف فى صفٍّ من الأولويات، وتضع قيودًا على حرية الفنان (والأفراد). ونحن لو وضعنا القضية فى سياق اجتماعى، وفى سياق القيم الأخلاقية بشكلٍ عام، ربما لانتفت حِدَّةُ الصراع، واكتشفنا رُقعَة اتفاق عريضة[1].

الأعمال الفنية والمرجعية النهائية

فى تصور المسيرى ينبغى مناقشة جدلية ثنائية الإبداع الفنى والالتزام القِيَمى فى إطار «المرجعية النهائية»، وأن نبتعد عن التفاصيل، فلا يهم كون المرء «إسلاميًا» أو «علمانيًا»، المهم هو المرجعية النهائية لرؤيته: هل العالم مادة محضة وكل الأخلاقيات نسبية؟، أم أن العالم أكثر تركيبًا من المادة المحضة، ومن ثَمَّ توجد قيم معرفية وأخلاقية ثابتة؟

لو فعلنا ذلك لوجدنا أن كثيرًا ممن يُسمَّون «علمانيين» يدورون فى واقع الأمر فى إطار مرجعية ما، حتى ولو أصروا على فصل الدين عن الدولة![2].

---

(١) «الصحوة الإسلامية لم تهبط علينا من السماء!»، مرجع سابق، ص٥١.
(٢) نفسه، ص٥١.

(٦)

«الخطاب الإسلامى الجديد» والمسألة الفنية

لعل من أوجب الواجبات الفكرية والحضارية التى ينبغى - فى رأى المسيرى - لحَمَلة الخطاب الإسلامى الجديد أخذُها على محمل الجد، ووضعُها فى مقدمة الأولويات، ضرورةَ اكتشاف المعجم العربى بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية، خاصةً إذا أدركنا أن دعاة الخطاب الإسلامى الجديد يصرون على تميُّز المشروع الحضارى الإسلامى عن غيره من المشاريع. فالمعجم الحضارى العلمانى قتل فينا الإبداع، حيث حدَّدت الحضارة العلمانية فى العالم العربى المشروع الحضارى العربى فى كونه اللَحاقَ بالغرب، وهذه العملية تستلزم قتل الإبداع، فحتى أكون «أنا» «هو» يجب أن نكون قردةً، ويتحتم أن يقودنا متوسطو الذكاء القادرون على التقليد. أما هؤلاء القادرونَ على الإبداع فهم خَطرون، قد يؤدون بنا إلى مسارات خاصة تبعدنا عن المسار الذى تحدَّد. فالفكر العَلمانى عندنا - على عكس مثيله فى الغرب - قتل روح الإبداع[(١)].

وفى هذا الإطار يمكن بعث كلمات قديمة فى مجتمعنا الحضارى ضمرت مثل «العمران» و«التراحم» للحديث عن الاجتماع الإنسانى. ويمكن اكتشاف كلمات مثل «ديباجة»، التى ليس لها ما يناظرها فى المعاجم الغربية، وهى تصف مجموعة من المدلولات الهامة المركَّبة.

ومن الكلمات - أيضًا - التى يدعو المسيرى إلى بعثها من جديد، بعثًا يأخذ بعين الاعتبار مفهومها فى معجمنا اللغوى والحضارى، كلمة «الفن» (التى هى أكثر شمولاً من كلمة Art الإنجليزية) والتى لها عددٌ من المعانى، منها:

- التطبيق العملى للنظريات العلمية بالوسائل التى تحققها، والذى يكتسب بالدراسة والمِران.

---

(١) د. المسيرى، مجلة **الإنسان** (حوار)، حاوره غسان بن جدو، العدد السابع، السنة الثانية، مارس ١٩٩٢، ص٣٠، ٣١.

- جُملة القواعد الخاصة بحرْفة أو صناعة أو عمل .

- مهارة يحكمها الذَّوْق والمواهب .

- جملة الوسائل التى يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف، وبخاصة عاطفة الجمال .

- النوع من الشىء[1] .

فهذه دعوة لحَمَلة الخطاب الإسلامى الجديد لاكتشاف المعجم الحضارى العربى، ثم توظيفه توظيفًا يخدم أهداف المشروع الحضارى الإسلامى . .

من ناحية أخرى، يعتقد المسيرى أن الخطاب الإسلامى الجديد - نظرًا لشموله واهتمامه بالجانب الحضارى وبرؤيته للكون - يُولى اهتمامًا كبيرًا للعنصر الجمالى والفنى، فلا يكتفى بمقولتى : «حلال - حرام»، وإنما يحاول أن يطوِّر رؤية شاملة للفنون الإسلامية، تستند إلى الرؤية الإسلامية للكون . ومن هنا - يقول المسيرى - ظهرت المحاولات النظرية والتطبيقية الجديدة فى مجال المعمار ومختلف الفنون .

وهذا الجانب فى الخطاب الإسلامى الجديد هو تعبير عن الانفتاح النقدى الخلاَّق . فكثير من الفنانين الإسلاميين أو المهتمين بالفن الإسلامى فى العصر الحديث تعلموا فى الغرب، أو فى الشرق على أسس غربية، ومع هذا فإنهم ينسلخون عن المنظومة الغربية ويوجهون لها النقد، ويستفيدون من المعرفة التى اكتسبوها فى محاولة توليد رؤى فنية تترجم إلى مبانٍ على طراز إسلامى تستجيب

---

(1) د. المسيرى، «هاتان تفاحتان حمراوان : دراسة فى التحيز وعلاقة الدال بالمدلول»، مجلة **منبر الشرق**، العدد ٢، السنة الأولى، يونيو ١٩٩٢، ص١١٣ . يقول د. المسيرى فى هذا الصدد : ولعلنا لو استخدمنا كلمة «الفن» بدلاً من عبارة «العلوم غير الدقيقة» وقلنا : «فن النفس» بدلاً من «علم النفس» (بكل ما تحمل كلمة «علم» من ادعاء لا أساس له فى الواقع) . . تمامًا كما نقول «فن المكتبات»، بينما يقولون هم Library science، أو لعلنا لو قلنا «علوم فنية» (أى : علوم تعتمد على الذوق والمواهب والمرَان والمشاعر، وليس مجرد الرصد والملاحظة) - لأحطنا بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية التى تُفلتَ من قبضة من يستخدم لفظة «علوم»، خاصةً وأن «التفنن» هو «التنوُّع» (تَفننَ الشىءُ : تنوعت فنونُه) .

لمتطلبات العصر الحديث. ويلاحظ أن هؤلاء الفنانين يدرسون التراث الفنى الإسلامى من زوايا جديدة، ويعيدون اكتشافه واكتشاف أسسه النظرية، مستفيدين من آليات التحليل التى تعلموها فى الغرب. كما أنهم بدأوا يهتمون بالكتابات الإسلامية التراثية فى هذا المضمار[1].

ومن ناحية ثالثة: ينبّه المسيرى الداعين للإسلام إلى أهمية «الفن الإسلامى» و«الإسلام الحضارى»، مشيرًا إلى أن كثيرًا من الأجانب الذين اعتنقوا الإسلام دخلو فيه عن طريق الفنون الإسلامية. فالفنان بيجار مثلاً، راقص الباليه الفرنسى المعروف، اعتنق الإسلام من خلال دراسة السجاد والرسومات المركبة داخله. كما أن روچيه جارودى كان له اهتمام خاص بالمعمار الإسلامى.

ومشكلة الداعين للإسلام - والكلام للمسيرى - أن معظمهم، مع الأسف، لا يعرف إلا الجانب العقلى فى الإسلام. وهم لا يعرفونه بطريقة فلسفية عميقة، وإنما بطريقة تراكمية سريعة. فهم لا يدركون أن الإطار الفلسفى - أو المنطق الفلسفى - هو الشىء الوحيد الذى يمكن للإنسان أن يحاور من خلاله «الآخر»، باستخدام مقولات متقابلة، وليس من خلال نصوص نؤمن بها نحن ولا يؤمن بها هو[2].

*

(١) د. المسيرى، «معالم الخطاب الإسلامى الجديد: ورقةٌ أوّليةٌ»، مجلة **المسلم المعاصر**، السنة ٢٢، العدد ٨٦، ص٦٧.

(٢) **رحلتى الفكرية**، مرجع سابق، ص٥٣٩.

رَحابةِ الإنسانيةِ المركَّبةِ فى

الرحلة الفكرية ، والسيرةِ الشّعْرية ، وقصَص الأطفال

جيهان فاروق فؤاد*

يكمن جوهر فكر الدكتور المسيرى فى تبنيه فكرةَ الإنسان/ الإنسان القادر على تجاوز الطبيعة/ المادة ، ورفضه فكرةَ الإنسان الطبيعى الذى يتحدد كيانه بالسقف الطبيعى/ المادى . وهو يُعرِّف الإنسان/ الإنسان فى سيرته الذاتية بأنه «كائن لا يعلمه فى كُلِّيته إلا الله ، لأنه ليس جزءًا لا يتجزأ من العالم الطبيعى/ المادى ، وإنما هو جزء يتجزأ منه وحسب ، إذ أن هناك جزءًا منه يتجه نحو ما هو متجاوز للمادة» ، وهذا هو ما يميِّزه عن سائر الكائنات ، وما يجعله أكرمَ المخلوقات فى الكون . ويمكن قراءة العديد من أعمال الدكتور المسيرى فى ضوء هذه الفكرة المحورية ، خاصةً سيرته الذاتية المعنونة : **رحلتى الفكرية : فى البذور والجذور والثمر - سيرة غير ذاتية غير موضوعية** ، وديوانه الشعرى المعنون : **أغانى الخِبْرة والحَيْرة والبراءة : سيرة شعرية** ، وكذلك مجموعة قصص الأطفال الخاصَة به المعنونة : **حكايات هذا الزمان** . وتظهر مركزية فكرة الإنسان/ الإنسان فى هذه الأعمال فى العديد من الجوانب ، ومن أهمها : تجربته المادية وتحوله إلى الإيمان ، مشروعه المعرفى ، مفهومه للبراءة وللطبيعة وللفن ، وعلاقته مع اللغة . كما تظهر بشكلٍ واضح فى إشكالية المنهج عنده .

---

* مدرِّسة بقسم اللغة الإنجليزية وآدابها ، كلية البنات ، جامعة عين شمس .

وقد حدَّدت فكرة الإنسان/ الإنسان اتجاه إشكالية المنهج فى السيرة الذاتية **رحلتى الفكرية**، والسيرة الشعرية **أغانى الخِبْرة والحَيْرة والبراءة**. فالعنوان الفرعى لكلٍّ من العملين يؤكد على استبعاد كلٍّ من الذاتية المحضة والموضوعية المحضة. فالإنسانية المركَّبة، كما يعتقد الدكتور المسيرى، تتضمن رفضًا لكلٍّ من التمركز التام حول الذات (sloipsism) والتمركز التام حول الموضوع (extreme objectivity)، وهذا هو جوهر هذين العملين. فالهدف منهما هو رصد التطور الفكرى والإنسانى للكاتب حسب الترتيب الزمنى (chronological)، والذى يتوافق والترتيبَ الموضوعى (thematic). ولذلك؛ فقد بدأ فى كلٍّ من العملين بمرحلة التكوين والبراءة الأولى، فمرحلة الخبرة والنمو الفكرى، ثم بساطة المادية والإيمان بالفردوس الأرضى، ثم مرَحلة النضج الفكرى والبراءة المصقوَلة، ثم اكتمال النموذج فى مرحلة النضج.

ورصد هذه اللحظات والتحولات هو تعبير عن رفض الكاتب لما يسميه «الترشيد المادى»، واعتزازه بفردية التجربة الذاتية. ولكنَ هذه التجربة، رغم ذاتيتها، تكتسب بُعدًا أعمقَ؛ إذ أنها تُعبِّر عن تطورات المثقف العربى فى فترة من الفترات، خاصةً ما يسمَّى «جيل الستينيات». كما تُعبِّر تجربة الكاتب عن إشكاليات فلسفية ونقدية عامة مثل إشكالية الواحدية والثنائية، والحلولية والتجاوز، ونهاية التاريخ، والبراءة والخبرة، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة. ولذلك؛ فسيرة الكاتب الذاتية - تمامًا مثل السيرة الشعرية الموازية والمكملة لها - عمل يؤكد على المسافة بين الكاتب كشخص خاص (person) وكشخصية قناع (persona). وهذا ما يؤكده الدكتور المسيرى أكثر من مرة فى **رحلتى الفكَرية**، حيث لم يكن الهدف من كتابة السيرة الذاتية استعراض الماضى أو الأحداث الشخصية، بقدر ما كان تقديم نموذج لرحلة حياة فكرية لا تختلف فى مسيرتها عن حياة كثير من المفكرين من أبناء جيله. والهدف من تسجيلها هو ألا يبدأ الشباب من نقطة الصفر، وأن يتمكنوا من البناء على ما توصل إليه الجيل السابق من نتائج وأفكار. كما تعبِّر قصائد الديوان الشعرى عن واقع إنسانى مركَّب، عن تجربة ذاتية غير مستقلة عن التاريخ وعن العالم، وغير مغرقة فى الذاتية. إنها

قصائد تعبِّر عن تجارب ومشاعر العديد من الناس، بقدر ما تعبِّر عن الحياة الشخصية والفكرية لصاحبها.

وتتضح فكرة الإنسان/ الإنسان أيضًا في المنهج المُتبع في كتابة **حكايات هذا الزمان**. فالنموذج المعرفي الكامن وراء **حكايات هذا الزمان**، على حد قول الدكتور المسيري، هو نموذج مركب يرفض الموضوعية المتلقية، والسببية الصُّلبة، والنماذج الاختزالية، ويؤمن بالعقل التوليدي، وبالسببية الفَضْفاضة، وبالنماذج الاجتهادية المفتوحة. والقصص تؤكد أيضًا وجود ما يسمَّى بالحيز الإنساني الذي يحقق فيه الإنسان إنسانيته، ويؤكد إرادته وحريته ومقدرته على الاختيار. وعلى هذا تقدِّم **حكايات هذا الزمان** رؤيةً لعالم مركَّب تمتزج فيه الطبيعة بالفن، والواقع بالخيال، والبراءة بالخبرة - لتصنع عالمًا متجانسًا يترك في نفس الطفل إحساسًا يشبه ذلك الذي تتركه الأعمال الأدبية في نفوس الكبار.

وترتبط الناحية الإنسانية عند الدكتور المسيري برحلته من المادية إلى الإيمان. والإيمان بالمادة جزء من التجربة الحداثية الغربية (التي يسميها الآن «الحداثة الداروينية»، في مقابل ما يقترحه من حداثة إنسانية: حداثة تبدأ من مفهوم الإنسانية المشتركة وتجربة الإنسان في هذا العالم، وتحاول أن تحقق إمكانياته، فنقطتها المرجعية هي الإنسان المركَّب، وليس الإنسان الطبيعي الذي ينسلخ عن أية منظومات أخلاقية، ويحكم على العالم بقانون الغابة الطبيعية/ المادية: البقاء للأصلح.. أي الأقوى!).

وقد تبنَّى الدكتور المسيري بعض مفاهيم الحداثة الغربية على المستوى النظري لفترة طويلة. وتُعبِّر مجموعة القصائد المعنونة: **الفردوس الأرضي** عن إيمانه بالنموذج المادي، وعن محاولته تحقيقَ السعادة من خلاله. إنها محاولة حداثية لتحقيق الخلاص من خلال المادة/ الجسد، تصل أحيانًا إلى أن تكون تعبيرًا كاملاً عن العدم، كما في قصائد «حكَم من الفردوس الأرضي»، و«النار والغناء»، و«المقاطع الضريرة». يقول في «المَقاطع الضريرة»: «ولمَ الحديث/ إن كانت الكلماتُ أحجارًا/ ملساءَ مثل الحصى؟!». وعندما ينتهي إلى عدمية الحياة التي لا يستثني

منها شيئًا . . حتى اللغة، يقول: «وحينما أنشب أظفارى فى فخذى/ وفى فخذك/ أبحث عن عروق الذهب/ لم أجد إلا عظامَ الموتى/ وترابَ الزمن!» . فالتواصل الإنسانى لا يؤدى إلى شىء. بل إن اللغة ذاتها «أنشب أظافرى» تبين أن هذه المحاولة ليست للتواصل بقدر ما هى امتداد للحداثة الداروينية، حيث ينهش الإنسان أخاه الإنسان، ولا يتراحم معه. ويكمن التناقض هنا فى أن سيطرة النموذج الغربى الحداثى على وجدان الشاعر يتنافى وتجربتَه الشخصية ورؤيتَه الخاصة. فالنموذج الإنسانى لم يختف أبدًا من حياته بسبب عدة عوامل، منها - على سبيل المثال - نشأته فى المجتمع التقليدى التراحمى فى دمنهور، ومنها أيضًا دراسته للأدب والشعر الرومانسى. ولذا؛ فتجربته المادية الماركسية فريدة، حيث كان ماديًا من الناحية الفلسفية وحسب، بينما كان على مستوى الممارسة «ملتزمًا بالقيم المطلقة، وبالحب كمقولة متجاوزة لعالم المادة» . ولهذا فقد نَشبَ داخله صراع بين المادة وما وراء المادة، حتى صُفِّيت هذه الازدواجية لصالحَ الإيمان والتركيب، ولصالح ما هو إنسانى.

وقد كان وراء تحوُّل الكاتب عن الرؤية المادية إحساسُه بإخفاق النموذج الحداثى الغربى فى التعبير عن الإنسان وعن تحقيق السعادة له، وهو ما تعبِّر عنه قصيدة كوليردج «الملاح القديم»، وقصيدة إليوت «الأرض الخراب»، وغيرهما من القصائد التى ترصد نتائج تحقق النموذج الحداثى الغربى فى أرض الواقع. وبسبب إدراكه قصورَ الرؤية المادية، كان يحاول دائمًا التأكيد على إنسانية الإنسان. يقول فى سيرته الذاتية: «كنت أحاول أن أنقذ مقولة الإنسان الحر المستقل من السقوط فى حمأة الطبيعة/ المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة»، وهو ما أسماه بظاهرة «الإله الخفى».

وتعبِّر قصائد «أغانى الخَيْرة والعودة» فى ديوانه عن هذه الإشكالية وعن هذا التوتر. يقول فى «ربَّات الشعر»: «لقد زال عنى الزُّكامُ وضيقُ النَّفَس/ دون اللجوء إلى أدوية القرن العشرين/ رُغْمَ أنى من المؤمنين بالعلم/ وقوانين الحركة/ ولا أؤمن بما وراء المادة!». وانتهى التوتر، كما ذكرنا من قبلَ، بانتصار النموذج الإنسانى

الإيمانى وتآكل النموذج المادى. فقد اكتشف الدكتور المسيرى عدم جدوى النماذج التحليلية المادية فى الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة، نظرًا لبساطة هذه النماذج وسذاجتها واختزاليتها، ولإحساسه المتزايد - كما يقول - بضرورة تبنى نماذج تحليلية مركَّبة متعددة الأبعاد والمستويات، إن أراد المرء أن يرصد إنسانية الإنسان (لا ماديتَه أو طبيعتَه المادية)، وأن يراه فى كُلِّ تركيبيته.

والعلاقة بين الإيمان بالإنسان والإيمان بالله علاقة وثيقة. وكما يذكر الكاتب فى سيرته الذاتية فإن «وجود الله هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان/ الإنسان، بجزئيه: الطبيعى وغير الطبيعى. فـ«الله» هو التركيب اللانهائى المفارق لحدود المعطى النهائى، هو النقطة التى يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها، ومن ثَمَّ؛ بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء». وتكشف القصائد فى مجموعة «الأحزان الأولى» عن عالم بدون إله، فعندما يختفى الإله تصبح الأشياء كريهة: «الرملُ قاتلٌ/ وقمةُ الثلوج ليس منها أَوْبةٌ». أما يوليسيس، تلك الشخصية الأسطورية الباحثة عن الحقيقة وعن الإله وعن الجمال؛ فإنه يتحول إلى رمز للخسَّة: «يوليسيس/ يا أيها الخسيس». حتى بينيلوبى، رمز العفة والإخلاص فى الأساطير الإغريقية، يشير إليها الشاعر على أنها رمز الخيانة: «فالزوجةُ الحنونُ فى مضاجع الرجال/ تمضغُ اللبانَ/ وفوق نَوْلها/ قد خيَّم الظلامْ!».

ورغم اختفاء الإله فى قصائد «الأحزان الأولى و الفردوس الأرضى»؛ فإن هذه القصائد لا تخلو دائمًا من قداسة يبحث عنها الشاعر غالبًا فى الإنسان، أو فى الطبيعة (لا باعتبارها مادة صماءَ، بل باعتبارها مصدرًا لرموز الخصب والحياة المتجددة)، أو فى الفن. ففى «بحيرة الحجر»، الطبيعة هى مصدر القداسة: «أخضرٌ عالى/ أخضرٌ كالزَّهَرْ/ أخضرٌ كالشتاء حين يأتى المَطَرْ». وتصوِّر قصيدة «السكون والحَركة» الفنَّ كمصدر للقداسة والخلود. وفى «تسلم إيدين اللى اشترى» تكمن القداسة فى القلب: «وتُضوِّى فى القلب شعاعًا»، «ليقطِّر فى القلب محبة». أما فى «الكلمات التى لا تولد»؛ فتظهر القداسة فى الإشارة إلى «جوجوثا»، أو المكان الذى صُلب فيه المسيح - حسب الرؤية المسيحية -: «جُوجوثا.. يا قرة عينى/ يا توأم

قلبى وفؤادى» . كما أن هناك تعبيراً من نوع آخر عن القداسة فى «الحكمة» ، حيث التأملُ الصوفى والإشراقُ اللذان يصاحبانِ البحث عن «الحكمة» . وفى قصيدة «الحسناء التى تغنى والعقرب» هناك الكثير من الصور المجازية الدينية مثل «رتِّلْ للألم الصلوات/ أوقدْ فى المعبد شَمْعاتك/ واسكبْ فى المذبح دَمْعاتك» .

وبالتدريج يكتشف الدكتور المسيرى الدين «كمقولة تحليلية» ، على حد قوله ، وليس كأفيون للشعوب أو كجزء هامشى من بناء فوقى . وتعبِّر مجموعة «أغانى الحيرة والعودة» فى الديوان عن هذه المرحلة ، حيث القلقُ والمحاولات المتعدِّدة للاقتراب من الدين : «وأسير على الصراط المستقيم/ أحمل فى عقلى آلافَ الأفاعى والثعابين/ ولا أجد فى صفحة يدى البيضاء سوى العدم!» . كما تظهر محاولات الإيمان والتوحيد فى «ثلاثُ مراثٍ لإخناتون» ، و«مدينة الله» ، و«حالٌ لم تَحِنْ» . ولكنها فى مجملها ما تزال محاولاتٍ غيرَ موفقة ، وهو ما يدركه الشاعر ويعبِّر عنه : «لكنكَ/ يا طائرَ الفردوس الذهبى/ لِمْ لَمْ تَحُطَّ على كَتِفىَّ؟!» .

وتصل المحاولات القلقة إلى قمتها مع مولد ابنته نور ، والذى رأى فيه المسيرى معجزة إلهية تعجز الفلسفات المادية البحتة عن تفسيرها : «يا إصبعَ الإله قد أقلقتَ مضجعى/ أَوْلَدتَها حواءَ ثم مريما!» . فتبدأ محاولات دخول الدين فى ظل الحداثة ، ويظهر التناقض ، كما فى «أغانٍ عثمانية فى استانبول» ، التى تُعدُّ أولى القصائد الدينية الخالصة ، حيث الحديثُ عن الملائكة وليلة القدر والقرآن يأتى إلى جوار الحديث عن «أحزمة النجاة» و«أقنعة الأكسجين» . وفى هذه القصيدة يظهر واضحًا ما أسماه الشاعر بـ «الوَجْد الإلهى» ، حيث تتدفق المشاعر الدينية الوليدة وتسود المفردات الدينية الإسلامية : «وحين طرقتُ بوابتَك العتيقة/ طالعنى وجهُ الحبيب/ وحينما دلفتُ إلى الغرف الخبيئة/ وجدتُ منقوشًا على قلبك «محمدٌ رسول الله»» . ثم يسقط الجانب الحداثى تدريجيًا حتى يعلن الشاعر العودةَ : «هأنذا عُدتُ يا قُدسَ الأقداس/ لأقفَ فيك/ وأتعبد» . ومع عودة الحسِّ الدينى يدخل عاملا الزمان والتاريخ ، وتنتصر لغة الرَموز والطقوس : «وليبدأ الزَمن»!

ويسمِّى الدكتور المسيرى «إسلامه» بـ «الإنسانية الإسلامية» . فقد كان إيمانه

بالإنسان نقطةَ تشبُّث أخيرة يتمسك بها، بعد رفضه بساطةَ المادية، حتى لا يسقط فى الميتافيزيقا. ولكن كانت هذه النقطة هى نفسُها التى قادته إلى الإيمان بالميتافيزيقا، ولذلك فهو يقول فى سيرته الذاتية: «بدلاً من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان». فتجربته الدينية العقلانية ترفض كلاً من الروحانية الواحدية والمادية الواحدية، وتعتمد بدلاً من ذلك على ثنائية الإنسان والطبيعة، والخالق والمخلوق، والجسد والروح، والحلال والحرام، والمقدَّس والمدنَّس. ولذا؛ فمفهوم الدين المركب لديه يستند إلى يقين لا يخلو من قبول الآخر واحترامه، حيث يرى أن الرقعة المشتركة بين الأديان أكبر بكثير من نقاط الاختلاف العقائدية النظرية بينها. يقول فى «أغان عثمانية فى استانبول»: «ولكنك تأتيننى أيتها التصاويرُ البيزنطيةُ الحزينة/ تنزلين ببُطء وسكينة/ وتَصُبِّينَ فى أذنى تراتِيلَك الكنسية/ فأقيمَ الصلاة/ خاشعًا كسيرَ الجناح». فهو يؤمن بأن الإقبال على الحياة هو، فى ذات الوقت، الإقبال على الجدل والمتناقضات. وتقدم القصائد فى مجملها رؤية مأساوية ملهاوية رغم كونها رؤيةً إيمانية، وهذا هو جوهر الإنسانية.

وحيث إن رؤية الدكتور المسيرى للعالم تعادى الرؤية المادية البحتة، وتهدف إلى طرح رؤية إيمانية بديلة؛ فإنه عندما اكتشف أن أفلام الكارتون الأمريكية، خاصةً أفلام «توم وچيرى»، مليئة بالعنف والكراهية، وأن العروسة «باربى» ومثيلاتها من العرائس واللعب تعبِّر عن رؤية مادية متطرفة فى المادية، تهدف إلى تحطيم الهُوية والخصوصية (بما فى ذلك الهُوية الأمريكية ذاتُها!)، رفض أن ترتبط طفولة أولاده بهذه الرؤية. وقد دفعه ذلك إلى الدفاع عن براءتهم عن طريق نسج عالم أسطورى معاصر متكامل لهم، وعن طريق تأليف القصص التى تقدم للطفل نماذج معرفية حضارية، أكثرَ إنسانيةً وأكثرَ تركيبيةً.

والنموذج المعرفى الكامن وراء **حكايات هذا الزمان** نموذج يفترض أن هناك فروقًا جوهرية بين الإنسان والطبيعة. فالإنسان الذى يحوى داخله القبس الإلهى لا يمكن ردُّه إلى القانون العام لأنه قادر على تجاوزه. ورغم أنه قد تسرى عليه

القوانين الطبيعية، فالجانب الربانى لصيق تمامًا بإنسانيته. ولأن الدكتور المسيرى يؤمن بأن «عالم الأطفال جزء من عالمنا لا ينفصل عنه»، وأن «الأطفال ليسوا ملائكة، ولا هم بشر ناقصون، بل هم بشر كاملون يجب أن نعترف بإنسانيتهم الكاملة» - فإنه يرى أنه يجب أن ننظر إلى الطفل أيضًا على أنه نموذج للإنسان/ الإنسان، القادر على إدراك واقعه وعلى تجاوزه. فبينما تبتعد مجموعة القصص عن الوعظ والإرشاد المباشر، الذى يختزل الواقع، والذى يضع الأطفال فى موضع المتلقى السلبى - تحدثهم عن الموضوعات الأساسية الكامنة فى الحياة وفى الأدب على حدٍّ سواء، أو ما يسمَّى «الموضوعات الكامنة الكبرى المتواترة major themes». فتتناول القصص موضوعات هامة، مثل العلاقة بين الإنسان والطبيعة (**الأميرة والشاعر**، **نور والذئب الشهير بالمكار**)، علاقة الجزء بالكل (**كتاب البذرة والشجرة**)، الانتقال من مرحلة البراءة إلى مرحلة الخبرة (**أفراح العودة**، **السير فى حقول المشمش**)، وغيرها من الموضوعات العميقة والمثيرة للتأمل، تعالجها القصص بطريقة مبسَّطة ومحبَّبة. ومن الجدير بالذكر أنه بينما تؤكد القصص، بسبب تركيبية نموذجها، على إمكانية الوصول إلى المعرفة الإنسانية من خلال هذه الموضوعات، فإنها تبين أن هذه المعرفة ليست مطلقة ولا يقينية.

وتظهر الرؤية الإيمانية المعادية للمادية أيضًا فى بناء **حكايات هذا الزمان**. فبعيدًا عن الرؤية المادية التى تتصف بالوحدة العضوية (organic unity)، يتسم الخطاب فى النموذج الإيمانى بالمرونة التى تسمح بتضمين واستبعاد العناصر المختلفة دون الإخلال بوحدة الكل وتكامله. فالبناء فى **حكايات هذا الزمان** يتصف بالمرونة والانفتاح. ويتم تحقيق ذلك عن طريق تغيير جزء من أجزاء البناء بصورة جوهرية، مع الاحتفاظ بثبات الأجزاء الأخرى. ويظهر هذا التغيير بوجه خاص فى استخدام تكنيك القصة داخل القصة the tale within a tale، بحيث تحوى القصة الإطارية frame tale العناصر الحديثة، بينما تحوى القصة الداخلية الأسطورةَ ذاتَها. وبهذه الطريقة تمكَّن الدكتور المسيرى من إدخال الأساطير إلى العصر الحديث دون أن يُفقدها أسطوريتها. وقد جاء فى المقدمة التى كتبها الدكتور المسيرى لسلسلة

حكايات هذا الزمان ما يلي: «مما لا شك فيه أن الأساطير التقليدية، مثل «ذات الرداء الأحمر»، لا يزال لها جمالها البدائي المبدئي الذي لا يُضاهى، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عنها بحجة أنها خيالية أو خرافية أو غير واقعية. ومع هذا، يجد الطفل نفسه، في عصرنا الحديث، غير قادر على دخول عالم الأسطورة التقليدية بسهولة ويسر. فكل شيء في هذه الأساطير قديم عتيق (من منزل الجدة إلى الذئب). وهذه الأساطير، علاوة على هذا، نتاج عصور تاريخية لم يكن فيها الإنسان سيد بيئته. ولذا؛ فنحن نجد أن أبطال هذه الأساطير إما عناصر طبيعية (حيوانات - طيور)، أو عناصر بشرية خاضعة لسيطرة الطبيعة، مما يفقدها كثيرًا من أهميتها وفاعليتها في العصر الحديث». وعلى النقيض من ذلك، تقدم **حكايات هذا الزمان** محاكاة تهكمية للأسطورة parody، حيث تحتفل بالأسطورة وتضع لها حدودًا في آن. ولهذا؛ فالأطفال لا يحسون بالغربة عند تعاملهم مع الأساطير، إذ أنهم يقفون على أرض الواقع (الذي يُجيدون التعامل معه) في القصة الإطارية، ثم يدخلون إلى عالم الأسطورة الساحر، فيقابلوا الذئب المكار ويهزموه ويحاربوا القراصنة ويساعدوا الأمير في البحث عن سندريلا، ويحضروا حفل زفافهما! ويسمح استخدام النموذج المركب بوجود الأسطورة كجزء مستقل داخل القصة، على الرغم من انتمائها إلى القصة ككل، فهي جزء يتجزأ من البناء الكُلي للقصة.

ولأن القصص تخاطب اهتمام الطفل الأزلي بالحكاية فإنها تُركِّز على تقديم ما يسمَّى «ما وراء القصة metafiction»، حيث تسعى القصة لأن تُعرِّف الأطفال بأنواع القصص المختلفة. فهناك القصص الواقعية، والقصص الخيالية، والقصص السريعة، والقصص الرمزية.. وهكذا. كما أنها تحاول أن تعلِّم الأطفال «كيف تولد القصة، وكيف تتطور وتتشكل. أي أنها تحاول أن تعلِّمهم طريقةَ القَصِّ ذاتَها». وفي هذه الحالة يمكن للطفل أن ينظر إلى الواقع على أنه مادة خام يستطيع أن يعيد تشكيلها، بعدة طرق مختلفة، لينتج قصصًا من وحي خياله. ففي قصة **الأميرة والشاعر** لا يكف الأطفال عن مقاطعة الجمل ظريف، خاصةً عندما يعترضون على نهاية القصة ويطالبون بنهاية سعيدة. والطفل بهذه الطريقة «يحقق قدرًا كبيرًا من الاستقلال عن القصة وعمن يقصُّها».

وهناك بعض القصص التى تعالج فكرة النهايات فى حد ذاتها، كما فى قصة **ما هى النهاية؟** (والتى كتبها الدكتور بالاشتراك مع كاتبة هذه السطور)، أو التى تؤكد حتمية وجود نهاية لأية قصة مثل **مدينة العصير**، **ومن زهرة إلى زهرة**. وعملية القص هنا - على حد قول الدكتور المسيرى - هى «تعبير عن الإرادة الإنسانية. فالتحكُّم فى النهايات وتغييرها، وقطع القصة للاستفسار أو الاستعجال أو الاحتجاج، وإضافة شخصيات شبه إنسانية (مثل الجمل ظريف)، وعناصر خيالية (مثل البساط السحرى) هى دليل على مقدرة الإنسان على التحكُّم فى مدار الأحداث وعلى تغيير الواقع».

والشخصيات فى **حكايات هذا الزمان** شخصيات مركبة، حيث إن «مفهوم الطبيعة البشرية السائد بها ليس بسيطًا ولا اختزاليًا»، وحيث إنها تدور فى إطار النموذج الإيمانى المنفتح الذى يسمح بوجود المتناقضات والثغرات. فالأطفال فى القصص ما يزالون يعيشون فى عالم البراءة الحالم؛ فإنهم ما يزالون يستمتعون باللعب والغناء سويًا، وما يزالون يستمتعون بجلستهم المعتادة فوق «السطوح»، حيث يتسامرون فى ضوء القمر وهم يأكلون ساندوتشات الجبن ويشربون عصير البرتقال. وهم أيضًا ينشغلون بالحواديت، التى تحكيها الجدة أو تلك التى يصنعوها بخيالهم. ولكن هذه الشخصيات، كما ذكرنا من قبل، لها شرورها الإنسانية الصغيرة! فالأطفال يطيعون أمَّهم أحيانًا ويعصونها أحيانًا أخرى. وهم يمارسون الحرية المطلقة فقط فى جزيرة الدويشة، والتى يزورونها، مرةً واحدةً كل أسبوع، فقط فى أحلامهم! كما أن هناك بعض الاختلافات بين الأطفال فى درجات النضج، حيث يطلب ظريف ونديم من نور وياسر أحيانًا أن يفسِّرا لهما بعض الكلمات والمعانى. ولكن تؤكد القصص فى الوقت ذاته إمكانية التعايش مع هذه الاختلافات، كما تؤكد حتمية وجود نقاط للالتقاء والتباعد فى آن.

كما أن الشخصيات فى **حكايات هذا الزمان** شخصيات متنوعة. فهناك أولاً الأطفال نور وياسر ونديم، وهناك أيضًا الجمل ظريف والديك حسن، وهذه هى الشخصيات الأساسية فى القصص. والجمل ظريف جملٌ إنسانى، وهو - كما كتب

الدكتور المسيرى فى مقدمة السلسلة - جمل «غير مدرك لجَمَليّته». وهو أيضًا جزء من العنصر التراثى فى القصص والذى يضم شخصيات أخرى مثل الجمل نعمان وزينب هانم خاتون. والجمل ظريف هو أخٌ لباقى الأطفال، لكنه - بعكس باقى الأطفال - يحتفظ بطفولة دائمة. فالجمل ظريف لا يفهم الكلمات الصعبة التى يستعملها إخوته أحيانًا، ولا يؤدى الواجبات المدرسية أو المنزلية، ولا يشرب القهوة، ويُفضّل أن يقضى كل وقته فى اللعب وقراءة الكتب المصورة والملونة. وطفولته هذه غير قابلة للنضج، فهو يتألم حين يفاجأ بإخوته ينضجون، بينما يظل هو فى عالم البراءة اللانهائى. أما الديك حسن فهو صديق الأطفال الدائم. ووظيفة الديك حسن فى القصص تشبه إلى حدٍّ كبير وظيفة الديك فى برنامج **ألف ليلة وليلة** الإذاعى، فهو يفصل بين عالم الواقع وعالم الخيال، وعندما يصيح: «كوكو كوكو» ينتهى الحلم والخيال، ويضطر الأطفال إلى العودة إلى المنزل. ولكن الديك حسن يختلف عن ديك **ألف ليلة وليلة** فى أنه غالبًا ما يشارك فى أحداث القصص، كما أنه يحكى للأطفال قصة **الدجاجة والربيع**. وهناك أيضًا بعض الشخصيات التى يتكرر وجودها فى القصص مثل الأم والأب والجدة (المصدر التقليدى لطمأنينة الطفل). كما أن هناك أيضًا بعض الشخصيات الأسطورية مثل سندريلا والذئب المكار والأميرة. بل غالبًا ما تشارك الحيوانات والأسماك والقمر والنجوم فى أحداث القصص، كما فى **سقوط القمر** و **الأسماك والغناء** و **احتفال فى حديقة الحيوانات** و **مملكة الفيلة**، ويستمتع الجميع باللعب والضحك والغناء فى جو طفولى بهيج.

وتكنيك توظيف شخصيات **حكايات هذا الزمان** هو نفس التكنيك المتبع فى توظيف الشخصيات الروائية. ويقضى هذا التكنيك بأن يخلق الكاتب عددًا من الشخصيات، ثم يخلق موقفًا ما ويترك الشخصيات لتتصرف إزاءه بحرية حسَبَ تركيبها. فمثلاً، فى قصة **سندريلا وزينب هانم خاتون** يخلق الكاتب شخصية نور، ثم يخلق شخصية زينب هانم، ويتساءل عما سيحدث لو قابلوا سندريلا العصر الحديث، وما التغيير الذى سيطرأ على أحداث قصة سندريلا التقليدية فى هذه الحالة. كما يذكر الدكتور المسيرى فى سيرته الذاتية إحدى القصص التى اعتاد أن

يرويها لأطفاله، حيث يتخيل - ويتخيلون معه - أن تقابل سندريلا ذاتَ الرداء الأحمر وتحكى لها حكايتها، ثم يقابلان الأطفال، ويذهبون جميعًا إلى منزل الجدة لاستقبال الذئب المكار، وقد يقابلون أيضًا سنو وايت التى تشكو لهم من قسوة زوجة أبيها . . وهكذا. فتداخُل القصص اللانهائى فى هذه الحالة هو نتاج لالتقاء الشخصيات المختلفة فى مواقف غير متوقعة.

ويرتبط تطور الرؤية الإنسانية عند الدكتور المسيرى ارتباطًا وثيقًا بمفهوم البراءة، وهو أحد المفاهيم الأساسية المتواترة فى الأدب. وتمثِّل «الأفراح الأولى و الأحزان الأولى» فى ديوانه الشعرى مرحلة البراءة الأولى، حيث يقترب الإنسان من الطبيعة بكامل صفائها وفطريتها: «كطفل ينامُ فى بحيرة اللبن/ كنتُ ياصديقتى/ أضرب بيدى وقدمى/ فيتطاير رَشَاشُ الفرحَ الصافى». ولكن مرحلة البراءة الأولى ينقصها الإدراك؛ لأنها لم تتعرض بعدُ للخبرة وللشر. إنها «حَمَلُ» الشاعر الإنجليزى ويليام بليك، بالمقارنة «بالنَّمر» رمز اكتمال الخبرة والقوة والإدراك. إنها البراءة التى تفتقر إلى التشويق والكشفَ، وترتَبط بالملل والصدأ، كما فى «أغان فى الحادثة». وتفترض البراءة المركبة (أى البراءة التى أنارتها الخبرة ولكنها لم تَفقد نفسها) الانتقال من مرحلة البراءة الأولى إلى مرحلة الخبرة، ثم تجاوزها للوصول إلى نوع مختلف من البراءة، يداخلها الإدراك وإمكانية الاختيار وتحمُّل المسئولية. وتزخر مجموعتا «أغانى البراءة و أميرة القهوة» بمفردات البراءة المركبة؛ فهناك دائمًا المرايا والصور الملونة، والزيتون والياسمين والزعتر، والذكرى والفراشات، وقصص الأطفال. كما تكثر الصور المجازية المرتبطة بهذه المرحلة مثل «دائرة اللون النورانية»، و«غصن صفاء المودة»، و«زمان الطمأنينة الخالد»، و«سماوات الحلم» و«بساتين الطفولة»، و«مزهرية الذكرى»، و«زورقًا مغسولاً بزرقة السماء الصافية/ ولون الأحلام النبيلة»، و«لؤلؤةٌ طفلةٌ جالسةٌ فى محارتها/ تمرُّ عليها المياهُ الدافئةُ الزرقاء/ فتبتسم وتغفو . . ثم تحلُم بالفردوس».

وتظهر آليات البراءة المركبة فى العلاقة المركبة مع الأنثى كإشكالية فلسفية. فأساس هذه العلاقة ليس المادة أو الجسد - كما فى الفلسفات المادية - . بل إن هناك

إدراكًا للتركيبية واحتفاءً بها، بعيدًا عن بساطة وتلقائية الطبيعة المباشرة. فالشاعر يعقد فى «أحزان المحبين وأفراح الفلاسفة» مقارنة بين العلاقة مع أنثى فى مرحلة البراءة الأولى ومفرداتها، من زهور ودموع ووعود وتنهُّدات، والعلاقة مع أنثى فى مرحلة البراءة المصقولة، حيث «الألوان والألحان» و«الأحزان والثورة» و«المعاجم ودواوين الشعر» و«علاقة الدالّ بالمدلول». فالخلاص هنا لا يتم عن طريق الجسد، ولكن عن طريق الحب العميق والرمز. فالحب يحول المدينة فى «المدينة والزهرة» من «مدينة الضياع والأحزان»، المدينة «القاسية العنيدة»، إلى مدينة «صغيرة رقيقة خضراء/ طرقاتها كممرٍّ صغير فى حديقة بيت صغير/ وجسورها/ مثل الجسور الخشبية فى كتب الأطفال المدهشة».

وتتضح تركيبية مرحلة البراءة المصقولة بوجه خاص فى مجموعة قصائد «أغانى اللقاء والوداع» (وهى آخر مجموعات الديوان). ففى هذه المجموعة تختفى الأحزان الأولى والأفراح الأولى، حيث تعبِّر القصائد عن حالة من التوازن والصفاء النفسى التى تساعد على تأمل الذات والآخر فى ضوء الثنائيات والمتناقضات. فهناك، بطبيعة الحال، الثنائية الأساسية فى فكر الدكتور المسيرى، وهى ثنائية الحلول فى مقابل التجاوز، والتى تنعكس بدورها فى وجود مجموعة من الثنائيات: الطبيعى/ الإنسانى، الذكر/ الأنثى، الكلمات/ الصمت، الجمال/ القبح، اللقاء/ الوداع . . . إلخ. وتتميَّز مرحلة البراءة المصقولة بتوظيف هذه الثنائيات فى إدراك العالم والتعايش معه. إنه الإدراك بأن العالم ملئ «بالأفراح والأحزان»، و«الضحكات والصرخات»، و«الفراشات والعقارب»، و«أكاليل الزهور وتيجان الشوك»، و«الأطفال والبرابرة»، و«المدن الآمنة والصحارى الموحشة»، و«النور والنار». فعالم «أغانى اللقاء والوداع» هو عالم برئ، يمتلئ بالزهور والألوان والأنغام والحوريات والملائكة، ويرى الشاعر نفسه فيه على أنه صبى صغير، كما يرى أصدقاءه على أنهم صغار يشاركونه اللعب والمرح: «وأتيتُك صبيًا صغيرًا/ نجرى على التلال حافيَين/ نتسلق الأشجار/ نشرب من الينبوعَ الصافى/ ثم نسير فى حدائق البراءة». إنه «عالم سحرى» لا محالة، عالم يحلم الإنسان فيه «بقلاع الأساطير»، و«وديان البركة»، و«طيور الجنة الذهبية». ولكنه

أيضًا عالم يدرك الإنسان فيه الشر، ويدرك أن هناك «البراكين»، و«الصخور السوداء»، و«الدماء النازفة والنيران الحارقة»، و«سحابة الحزن الأزلى»! إنه عالم صغير، لكنه متسع فى ذات الوقت. هو عالم له مفرداته الخاصة ومنطقه الخاص الذى يستمده من تزاوج الثنائيات والمتناقضات.

وتكشف السيرة الذاتية للدكتور المسيرى عن مركزية مفهوم البراءة فى حياته، فهو يقول: «البراءة تَسْحُرَنى! كلُّ ما هو برئ يملك علىَّ شغافَ قلبى. وما زلتُ أعشق الوجوه البريئة، خاصةً التى بها مَسْحةٌ من الحزن». ويتحدث المسيرى فى السيرة الذاتية عن ذكريات طفولته فى دمنهور، وعن ألعاب الأطفال التقليدية هناك والتى هى، للأسف، على وَشْك الاندثار! كما يتحدث عن تجربته مع أطفاله «البيولوچيين»، ومع أبنائه وأصدقائه من «اليتامى الكونيين»! وهؤلاء «أشخاص يتسمون بالبراءة، لم يفقدوا آباءهم بالضرورة، ولكنهم وجدوا أنفسهم عُزَّلاً أمام المجتمع الحديث المتوحش، الذى لا ينتصر فيه سوى الأقوياء، والذى يقوم بتهميشهم وتهشيمهم». هؤلاء تسحُرهم هالة البراءة المصقولة التى يتحرك من خلالها الدكتور المسيرى، فيصبح جزءًا من حياتهم، ويصبحون جزءًا من حياته، ويتولى رعايتهم ضمن شبكته الإنسانية الممتدة، والتى تتسم بوجود علاقة تراحمية بين أفرادها يدعمها وجوده فى مركزها وتشجيعه لها، ويمارس معهم ما يسميه «الأبوَّة غير البيولوچية». كما يمارس معهم أحد الطقوس الهامة فى حياته، وهو ما يسميه «لحظات الصفاء»، حيث ينسحب الإنسان مؤقتًا من الزمان المحايد ومن عالم التدافع، ليستمتع بحوار هادئ وودى مع شخص يحبه ويثق به: «وننسى، ولو لحظات... / تاجرَ الرماح والسلاح/ ورنينَ الذهب/ وعُواءَ الذئب/ وأظافرَ التنين اللعينْ». إنها لحظات المحبة الصافية الخالية من التعاقد: «آه يا جزيرةَ المحبة الصغيرة الكبيرة/ فيك يتوقف الزمان/ وينحسر المكان/ وتتماَوج الألوانُ والذكرياتُ والأشواق/ ويبوح لنا الصمتُ بالحقيقة».

ويمكن تفسير حب الدكتور المسيرى لأدب الأطفال من ذات المنطلق. فأدب الطفل - على عكس الأدب الحداثى وما بعد الحداثى - ما يزال ذا علاقة قوية بكل ما

هو عظيم ونبيل فى الإنسان. ورغم أنه لا يخلو من وجود الشر والصراع، فإنه يُقدِّم فى مجمله عالمًا نقيًا بريئًا، لا يزال بعيدًا إلى حدٍّ كبير عن الاتجاه التفكيكى المعادى للإنسان، والذى يرفضه الدكتور المسيرى بشكل جوهرى.

ولا تُغفل **حكايات هذا الزمان**، كما ذكرنا من قبل، إمكانية وجود الشر الكامن فى العالم وفى أنفسنا. بل تتحدث عنه بطريقة طريفة ومخفَّفة حتى يدرك الأطفال وجوده، ولا يظنوا أن العالم برئ تمامًا، أو أن الشر محدَّدٌ ومعزول، وأن انتصار الخير أمر دائم وحتمى. فبينما يجب أن ينشأ الطفل على الاعتقاد بأن الخير إيجابى والشر سلبى، يجب أيضًا أن يدرك أن للشرِّ وجودَه، وأنه يمكننا أن نتعامل معه. وتُظهر القصص أيضًا وجود بعض الصفات السلبية الأخرى فى حياتنا، مثل الفوضى والأنانية والعناد، وهى صفات لها جاذبيتها الشديدة، بل وضرورتها فى بعض الأحيان. ولكن القصص تخبرنا أنه يجب أن نضع لها حدودًا، فلابد أن نخضع كبشر لقانون عام، رغم أننا قد نخرقه أحيانًا. ففوضى الدويشيين الصغار فى **الرحلة الأسبوعية إلى جزيرة الدويشة**، حيث لا توجد أوامرُ أو نواه، وحيث يفعل كل طفل ما يحب، هى فوضى مؤقتة، يستمتع بها الأطفال بعدَ أن يؤدوا واجباتهم المدرسية والمنزلية. وهم يزورونها فى وقت محدَّد ثم يعودون إلى عالم الواقع مرةً أخرى. وتظهر أنانية الأطفال فى **معركة كَبيرة صغيرة** حيث يصر كل طفل أن يحكى قصته أولاً، ويرفض أن يستمع إلى قصص بقية الأطفال. وفى قصة **مدينة العصير** يعاقب الأب الأطفال على عنادهم وأنانيتهم من خلال القصة ذاتها، حيث يرفض إنهاء القصة حتى ينتاب الأطفال التعب!

ومن مظاهر تركيبية **حكايات هذا الزمان** أيضًا أنها تتناول الأفراح الحقيقية والأحزان الحقيقية للأطفال. ففى مقابل استمتاع الأطفال بالقصص الملوَّنة، وبحكايات الجدة وبالغناء واللعب سويًا ـ نجد أن هناك محاولةً لفهم أحزان الفراق والفقدان، ومحاولةً موازية للتعامل معها كما فى **أفراح العودة**، **والنوم فى يوم المحمل فى مملكة الأشواق**، **والسير فى حقول المشمش**.

وإذا كان أدب الأطفال هو أفضل وسيلة لتعريف الأطفال بنواحى الحياة

المختلفة، ونقل هذه الخبرة لهم بطريقة شيقة ومحبَّبة إلى نفوسهم- فهذا ما تقدمه لهم **حكايات هذا الزمان**. وقد جاءت مجموعة القصص هذه لتسُدَّ ثغرةً في احتياج الطفل العربي إلى أدب يُكتب له خصيصًا، بدلاً من اضطراره إلى قراءة أدب مستورد يصدر عن رؤية مادية مغالية، أو- على أحسن الفروض- أدب موجه بالضرورة إلى طفل آخر مختلف. كما يحدث، في كثير من الأحيان، أن يلجأ الطفل إلى قراءة أدب محلي الصنع يشجِّع، غالبًا، على التلقي الموضوعي، ويعامل الأطفال على أنهم بشر ناقصون، إدراكهم للحياة قاصر ومحدود. فعلى النقيض من كل هذا، تمثل **حكايات هذا الزمان** نموذجًا لأدب الأطفال الجاد، الذي يحترم عقلية الأطفال، ويحاول التواصل معهم. وهي تحقق ذلك عن طريق تقديم عالم أسطوري معاصر يتميز بالتركيبية والتكامل، سواء على مستوى الموضوعات التي يتعامل معها والشخصيات التي يوظِّفها، أو على مستوى البناء الذي يستخدمه والأسلوب الذي يتبناه.

ومن النقاط المثيرة للاهتمام في حياة الدكتور المسيري أن لديه دائمًا إحساسًا بوجود مهمة كبرى أو مشروع معرفي في حياته. ووجود هذه المهمة الكبرى هو المحرِّك الأول لحياته، والمساعد الأول على الإنجاز طوال هذه السنوات. وكعادة الإنسان، تردد الدكتور المسيري في حمل الأمانة وتحمُّل المسئولية، إذ يقول في إحدى قصائده: «مالي ودماءَ الشهداء/ ودماءً نزفت في بلد/ لم أبصر كوكبَها الساطع؟!». ولكن الإحساس بالمسئولية يطارد الشاعر حتى يقبلها، رُغْمَ ما تحمَّله من آلام. فهو يفضِّل أن يكون «سقراطًا ساخطًا» عن أن يكون «خنزيرًا راضيًا»: «سقراطي الساخطُ قد توَّج/ رأسي بالشوك.. أيا حُزْني». إنه الإنسان «حين يُحسُّ ثقلَ التاج على رأسه»، على حد قول صلاح عبد الصبور! وهذا بالقطع ينطوي على إنكار للذات يستمر، حتى وإن لم يوجد اعتراف بالتميُّز أو إحساس بالإنجاز: «هوت الكلمةُ تلوَ الكلمة/ في صحراء الصمت المطْبِق/ خَرَّتْ صَرْعَى، لن يسمعَها/ إلا الرملُ الميِّتُ وحدَه/ كسر الشاعرُ قيثارَتَه/ سار وحيدًا لا يؤنسه في وحْدته إلا ذاتُه». ووجود المهمة الكبرى هو جزء من حُلْم التجاوز، والذي عمل على توفير عامل ثبات في صيرورة حياة الكاتب قبل تحوله إلى الإيمان.

ورغم أن الهدف الأساسى فى حياة الدكتور المسيرى كان دائمًا الوصول إلى الحق والحقيقة، والمساعدة على رفع الظلم، فقد تعدَّدت المشاريع الثانوية التى تساعد على تحقيق هذا الهدف، وإن كانت كلُّها تتسق والإطارَ الفكرىَّ العامَّ الذى يتحرك فيه: قضايا الحلولية، ونهاية التاريخ، والنسبى والمطلق، والذاتى والموضوعى... إلخ. وكبرى هذه المشاريع هو بالطبع مشروع دراسة الصهيونية، والذى استغرق العمل فيه أكثر من رُبْع قرن. فالقضية الفلسطينية، كقضية عدل وحقٍّ وحقيقة لا جدال فيها، شكلت المشروع المحورى الذى عبَّرت عنه قصائدُ مجموعة **أميرة القهوة**. يقول فى «أغنية إلى البنت النَّفُوض» (ويعنى بها الانتفاضة الفلسطينية): «ولتعجنوا الأغانىَ والكلمات/ وأوراقَ الصحف القديمة والجديدة وأحلامَ الصبايا/ ولتصنعوا منها كلَّها قوسَ قُزَح/ فتَحتَه ستُنْشد الجُوَقةُ أغانىَ الزفاف/ وسيسير الجندُ إلى أرض الدم والياسمين».

ورغم ارتباط اسم الدكتور المسيرى بالمسألة اليهودية والصهيونية؛ فقد خرج من نطاق هذه الظاهرة فى السنوات الأخيرة، حيث تنوعت مشاريعه، وحيث أصدر بعض الكتب التى تتناول موضوعات مختلفة. ومن أطرف هذه الإصدارات وأكثرها غرابةً بالنسبة للقارئ هذه القصص للأطفال. فالقارئ الذى تعود من الدكتور المسيرى الكتابات السياسية والفلسفية الجادة فوجئ بطَرْفه فرعًا يتميَّز ببساطته الشديدة، سواء فيما يتعلق بالموضوع أو باللغة. وقد كان لحَصول الدكتور المسيرى على الجائزة الأولى للمحترفين فى مسابقة سوزان مبارك لأدب الأطفال لعام ١٩٩٩ عن قصة **نور والذئب الشهير بالمكار** أكبر الأثر فى إخراجه من هذا الجيتو الصهيونى، كما أنها نبَّهت القارئ إلى ضرورة وجود قاعدة فكرية واحدة وراء كل ما يكتب المفكر أو الأديب. فقصص الأطفال التى يكتبها الدكتور المسيرى تعبِّر عن نفس الرؤى التى تعبِّر عنها أعماله الأخرى وتمثل جزءًا من مشروعه المعرفى العام.

وتتميَّز رحلة الدكتور المسيرى لإنجاز مشروعاته الفكرية بأنها ممتلئةٌ بالأمل، وهو أمل نابع من الإيمان الدائم بالإنسان، مهما كانت المنظومة العامة التى تنتظمه. فهو

يقول فى السيرة الذاتية: «ثقتى بنفسى هى فى نهاية الأمر ثقة بالإنسان، وبمقدرته على تجاوز ذاته وعلى الإصلاح والتحول وعلى معرفة حدوده، فهى ثقة لا ينتج عنها غرور وخُيَلاء، وإنما اعتزاز بالإنسان وقدراته، وتفاؤل دائم بخصوص المستقبل». وهذا التفاؤل والتواؤم مع الآخرين، والإيمان بالإنسان دائمًا - هو الذى طالما أنقذه من لحظات اليأس، فهو يتساءل فى «رحلة»: «كيف نسيتُكَ يا عُصفورى/ يامن يقطُنُ قلبى الباكى/ عَشَّش فيه فلا يبرحُه؟/ كيف نسيتُك يا أحلامى/ يا ذاتَ العين العسلية/ يا مَنْ ألقى معها الفرحة؟». وهنا يستطيع أن يعمَل أكثر، ويشجِّع مَنْ حوله على العمل والإنتاج، وحينئذ يتحول كلُّ شىء، حتى الألم، إلى فرح. لكن هذا الفرح، كما أسلفنا، يمتزجَ دائمًا بحزن كونىٍّ منبعه الإحساس بالمتناقضات وإدراك الحدود الإنسانية، وحيث إن استشرَاف المستقبل يساعد الإنسان على تحمل مشاق الحاضر، فإن اهتمام الدكتور المسيرى بالأطفال والشباب هو أحد مشروعاته الأساسية، والذى يأتى من هذا المنطلق. كما أنه يحاول دائمًا دفع الشباب إلى رفض الواقع الموضوعى، والتمسك بالحلم وبالخيال، الذى يستمد خاماته من الواقع لكنه لا يستسلم له.

وأما عن الطبيعة فى رؤية المسيرى؛ فإنها تنبع من رؤيته الإيمانية الإنسانية. ورغم تحيُّزه لكلٍّ ما هو إنسانى، فاحترامه للطبيعة ينبع من إيمانه باستخلاف الإنسان فى الأرض. وتكشف الأجزاء الأولى من ديوانه عن حبٍّ عميق لكل ما هو طبيعى، وعن رغبة فى الاتحاد مع الطبيعة (مرةً أخرى، لا باعتبارها مادةً صماءَ، وإنما باعتبارها مادةً تمور بالخصب والحياة وتشير إلى ما وراءها). وهذه المرحلة تتوازى مع مرحلة «الأحزان الأولى و الأفراح الأولى». ففى قصائد هاتين المجموعتين هناك استعمال مكثف لمفردات الطبيعة، من شموس ونجوم وقمر وسحاب ومطر، كما أن الصور المجازية مستمدة أساسًا من الطبيعة: «تأتينى عينُ حبيبى/ مثلَ نور دافئ/ وربيع وشموس ساطعة». والصورة المجازية الرئيسية الممتدة فى قصيدة «جنَاح» مُستمَدَة من الطَّبيعة، حيث الطائر رمزٌ لكل ما هو فطرى وطبيعى. وتظهر الرغبة فى الاتحاد بالطبيعة/ المحبوبة واضحة أيضًا فى «أزَمَة»، حيث يخاطب الشاعر الشمس قائلاً: «واجعلينى مثلَها/ طيراً يرفرف صادحًا/ نجمًا

يُشعشع بالضيَا» . ولكن هذه الرغبة فى الاتحاد تظل مجرد حُلم ؛ لإدراكه الكامل عدمَ إمكانية تحققه (وعدمَ ضرورة ذلك أيضًا!) . وللدلالة على هذا المعنى يستخدم الشاعر كلمة «لو أننى» فى قصيدة «حنين» : «لو أننى سحابٌ/ لو أننى مطرٌ/ لو أننى رذاذ/ لو أننى نَدَى» . فهناك دائمًا إدراك للحدود، ينبع من الإيمان بالإنسان . فرغم ما يمثله الطائر فى «جناح» من حرية وفطرية، فما يزال للعامل الإنسانى حضور قوى : «للعائدين من الحقول/ بين الأغانى والعَرَق/ للناطقين حروفَهم/ فى وجه من صنع الصنم/ أُلقى السلامَ أحِبَّتى/ وأظلُّ أسْبحُ طائرا» .

وتزداد لدى المسيرى، فى مرحلته الإيمانية، أهمية إدراك الطبيعى من خلال الإنسانى، وهو ما يتجلى الآن فى حبه للنباتات وحدائق القصور والحدائق اليابانية . فالاهتمام بالحدائق، كما يقول فى سيرته الذاتية، يرجع إلى أنها «النقطة التى تتقاطع فيها الطبيعة مع الإنسان، فهى ليست شيئًا طبيعيًا/ ماديًا، ولا هى عمل فنى، بل هى ثمرة التوازن والتفاعل بين الإنسان والطبيعة» . ويكتسب مفهوم تقاطع الإنسانى مع الطبيعى بُعدًا آخر فى الشعر بطبيعة الحال، موحيًا بصور مجازية مبتكرة : «ولكننا حينما افترشنا بقعةَ الضياء/ وُلِدَتْ فى عيوننا قِمَمُ الجبال ومياهُ الأنهار/ وفى أناملنا تعالَى صوتُ الغدير/ رقيقًا هامسًا» .

وتظهر تركيبية العلاقة بين الإنسان والطبيعة فى **حكايات هذا الزمان** . فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة فى **الأميرة والشاعر** مثلاً تختلف عن تلك التى فى **نور والذئب الشهير بالمكّار** أو التى فى **احتفال فى حديقة الحيوان**، أو التى فى بقية القصص . ولكن تكامل أشكال العلاقات يؤدى إلى الوصول إلى صورة تقريبية لطبيعة هذه العلاقة . ولتوضيح ذلك؛ فغالبًا ما يستخدم المسيرى أسلوب المفارقة paradox . وفى هذه الحالة تنتج المفارقة عن امتزاج عالم تسيطر عليه الطبيعة بعالم يسيطر عليه الإنسان . ففى قصة **سقوط القمر** تنزعج حيوانات الغابة لرؤية «فانوس» صغير يعمل بالبطاريات، وتعتقد أن القمر قد سقط فى الغابة، فتعقد مجلسًا للتشاور بشأن هذه الكارثة الكونية، والاستعانة بكل المراجع والأبحاث لعلماء الحيوانات المشهورين لإيجاد تفسير لها! وتظهر المفارقة أيضًا فى قصة **سر اختفاء**

الذئب الشهير بالمحتار حيث يظل الذئب يقرأ في القصة القديمة ويصغُر ؛ لأنه لا يستطيع أن يفهم ما يحدث في العصر الحديث، حيث تتراجع سطوة الطبيعة ويسيطر الإنسان على مجريات الأمور .

وإذا كانت فكرة الإنسان/ الإنسان تتمثل في الاهتمام بالطبيعة ؛ فهي أيضًا تظهر في حب الفن . فحبُّ الفن جزء من احترام الطقوس واحترام الحضارة الإنسانية ككلٍّ . والفن هو تعبير عن محاولة وضع حدود على ما هو وظيفي بحيث لا يستوعَب فيه الإنسان، والانتصار لكل ما هو إنساني . فبينما يفترض الشيءُ الوظيفي وجودَ إنسان وظيفي (طبيعي)، يفترض الشيءُ الجمالي وجودَ إنسان مركب لا تفي المادة بجميع احتياجاته . وبعبارة أخرى : فإن «الشيء الجميل يفترض أن الإنسان كائنٌ لا يعيش داخل المادة وحسب، وإنما يعيش داخلها ويتجاوزها إلى ما وراءها في ذات الوقت» . ويتجلى حب المسيري للفن في حبه للموسيقى العربية والغربية وللسينما والمتاحف . كما يتجلى، على وجه الخصوص، في حبه للمعمار واللوحات و«الأنتيكات»، وهو ما يظهر بوضوح في تصميمه لمنزله . فالاهتمام بالفن هنا هو محاولة لإثبات الخصوصية والتفرُّد، وطريقة لاستعادة التاريخ والقداسة . ويشكل الاهتمام بالشعر والأدب جزءًا رئيسيًا من الاهتمام بالفن . وفي السيرة الشعرية، هناك العديد من الإشارات إلى مقاطع شعرية وتلميحات إلى قصائد مختلفة وأعمال فنية، كما في «الرحلة المجيدة» و«حوار في لحظة الصفاء» . كما أن هناك تأملاً واعيًا لإشكالية خلود الفن، خاصةً في قصيدة «السكون والحركة» . فبينما يتصف الوضع الإنساني بالفناء، فإن الفن - على سكونه - يتسم بقدر من الخلود : «لكن «الچيوكندا» لا تزال مبتسمة/ لا تمحو بسمتَها الأجيال» . ويرجع اهتمام الدكتور المسيري بقصص الأطفال - كما يذكر في سيرته الذاتية - إلى تلك القصص الشعبية الخرافية التي ارتبط بها في طفولته، خاصةً السيرة الهلالية، كما يرجع بطبيعة الحال إلى دراسته الأدبية والنقدية واهتمامه بالفنون الروائية والشعبية المختلفة .

واهتمام الدكتور المسيري بالإنسان هو أيضًا مصدر اهتمامه باللغة، فهو يرى أن

«المشروع الإنسانى بأسره يستند إلى اللغة، كوسيلة للتواصل بين البشر والاحتفاظ بثمرة تفاعلهم مع الطبيعة، حتى لا تبدأ كل تجربةً مع الطبيعة من نقطة الصفر». ولذلك فهو يتطرق فى كلٍّ من السيرة الذاتية والسيرة الشعرية لإشكالية الدلالة، والتى تبدأ بالسكوت واللامعنى، وتنتهى بالمعنى والنطق (الاستنطاق). فاللغة فى المنظومة المادية الرشيدة تكون «لغةً دقيقة ومنطقية، وصُلْبة للغاية، لا يوجد فيها مجال للأسرار أو المناطق الرمادية». وهى لغة يلتحم فيها الدالُّ والمدلول تمام الالتحام، فتجيد التعبير عن المادة، لكنها لا تجيد التعبير عن الإنسان. ولذلك؛ فالنموذج الإنسانى الكامن داخل الشاعر يرفض هذه اللغة، ويراها على أنها «أحرفٌ سوداءُ تُفرز الصديد»!

واللغة فى قصائد **الأفراح الأولى** و **الأحزان الأولى** لغةٌ مُحمَّلةٌ بالحزن والألم. ففى حالة شاعر يؤمن بالإنسان ولا يؤمن بالله تنتج لغة تحترق. يقول الشاعر فى «الكلمات التى لا تولد»: «كلماتى ترابٌ ألقيه/ كلماتى صُراخٌ فى قلبى/ ودُخَانٌ يُشعل فى ذاتى/ نارَ الحسرات الملعونة». كما توجد فى مجموعة **الفردوس الأرضى** محاولات لتحقيق التجاوز عن طريق اللغة فى ظل رؤية مادية محضة. فيتساءل الشاعر: «ولمَ الحديث/ إن كانت الكلماتُ جلاميدَ ثلج تسحق الفؤاد/ فيصيبه البَكَم؟!»، ثم يعلن فى نهاية القصيدة: «وُلدت المقاطعُ ضريرةً.. يا عينى/ فلمَ الحديث؟!». وبالتدريج، يدرك الشاعر أن الخلاص مرتبط، أيَّما ارتباط، بالبحث عن دلالة الكلمات: «فالتواصل اللغوى، أى مقدرة فرد أن يتواصل مع إنسان آخر من خلال اللغة، يعنى أن ثمة إنسانيةً مشتركة، وأن ثَمّة ثقةً بأنه يمكن توصيل المعنى، وأن ثمة علاقةً بين الذات والموضوع، والفكر والواقع، والدالِّ (الاسم) والمدلول (المسمَّى)».

ومع بدايات الإيمان تبدأ اللغة فى الاستجابة، ويُشير الدالُّ إلى المدلول، وتُخلق المسافة المفقودة فى اللغة الحداثية. هنا؛ يكتسب الشعر بُعدًا جديدًا، فالأدب يعتمد أساسًا على استعمال مكثَّف للغة وللدلالة: «وربَّاتُ الشعر ينسجْنَ لى فى الأعالى/ فقد ولَّد الشاعر كلمَات جديدة/ تستمد نورَها من ربَّة الشعر/ ومن

عيونك». ومع الإيمان تزداد اللغة تركيبًا، وعمقًا، وغموضًا، ورمادية. ويكثر كذلك استخدام الرمز والمجاز، فيصبح الجبل ملكًا قديمًا، ساكنَ الوجه، قاسيَ الملامح. وتصبح الأشجار «رشيقةً عابثةً مزركشةَ، كسيدات البلاط». وعن ذلك يقول الدكتور المسيرى فى سيرته الذاتية: «إن استخدام المجاز هو فى صميمه مؤشر على وجود المجهول فى حياة الإنسان، وعلى أن العقل البشرى محدود، وهو مؤشر أيضًا على أن هذا العقل مبدع فعَّال، يتطلع إلى استشراف هذا المجهول وإلى إنشاء علاقة معه، ولذا؛ فهو ينحت أدوات وآليات يمكنه عن طريقها الإفصاحُ عن عالم الغيب واللامحدود واللامتناهى». وبالمثل.. إذا كانت رمزية ومجازية اللغة الشعرية تشير إلى المجهول واللامتناهى؛ فالصمت أيضًا ـ فى ظل الرؤية الإيمانية ـ يصلح للتعبير عنهما. إذ يصبح للصمت ـ حينئذ ـ معنىً، ولذا يجب احترامه كوسيلة للتعبير: «فالصمتُ يا عزيزتى يَهدر بالمعنى/ يموج بالحزن وبالفرح».

وتصل دلالة الكلمة إلى قمتها فى مجموعة **أميرة القهوة**، حيث يولد المعنى من خلال الانتفاضة وكل ما تمثله من قيم. يقول الشاعر فى «أغنية إلى البنت النَّفُوض»: «أيتها البنتُ النَّفُوض/ يا مَن تلدين الجُندَ والشهداءَ والأغانى/ فى عينيك أورقت المعانى/ وبين يديك عادت الدلالةُ للكلمات/ فتجلَّى السرُّ، ونطق الحَجَرُ». فقد حدثت الانتفاضة منَ خلال التواؤم والتضامن والتضحية. ورغم أن حُلم التجاوز يظل حُلمًا، إلا أن للانتفاضة وجودًا حقيقيًا، يصبح من خلاله للدالِّ مدلولٌ.. «وتلد الكلماتُ رجالاً ومدنًا وقصائد!».

وتكشف لغة مجموعة «أغانى اللقاء والوداع» عن حالة الصفاء والنضج النفسى واللغوى التى تميز هذه المجموعة. فهذه المجموعة تعبِّر عن اكتمال قاموس المفردات والتعبيرات والاصطلاحات الخاصة بالشاعر. فتتأكد حتمية وجود العلاقة بين اللغة والمعنى فى «عالم الكلمات الصادقة/ التى لا تعرف الظلم ولا الظلام»، حيث تختفى «الكلمات العادية»، وينطق الإنسان «بالحق والحقيقة». كما تتأكد الحاجة إلى استخدام الرمز والمجاز للتعبير عن التجارب الإنسانية المركبة التى يختلط فيها الذاتىُّ والموضوعى. يقول الشاعر فى «قصيدة اللقاء والوداع»: «عجنتُكِ بالأحلامِ

والألوان والأنغام/ والأشعار والأسفار والأسرار والقصص/ خبزتُك عروسةً صغيرةً صغيرة/ أحملها معى في أسفارىَ وأشعارىَ وترْحالى» . فبينما تصف هذه الأبيات تجربة الانتقال من مرحلة البراءة إلى مرحلة الخبرة، وهى تجربة إنسانية موضوعية، يساعد الاستخدام المكثف للتعبيرات وللمجاز على صبغ التجربة بصبغة ذاتية متفردة. كما يؤكد استخدام اللغة واستعاراتها فى مجموعة «أغانى اللقاء والوداع» على إمكانية المزج بين الدينى والمعرفى والإنسانى. ويتضح هذا المزج بشكل خاص فى قصيدة «الكلمات والدلالة» حيث يقول الشاعر: «سأفرش لك سجادةً خضراءَ فى قلبى/ نقيمُ عليها الصلاة/ ثم تطيرُ بنا إلى البلاد القديمة/ والطرقات المعبَّدة، الطيبة الخبيثة». فالسجادة هنا هى سجادة الصلاة، وهى أيضًا البساط السحرى الذى يطير بنا إلى عالم الخيال.. «فنُمسك بالهلال والقمر/ ونلتقط النجوم والكواكب/ ونجرى على السُّحُب». كما أنها - السجادة/ الرمز - بشكل ما تساعد الشاعر وأصدقاءه على دخول عالم الفكر والمعرفة: «ثم نجلس نتأمل فى كتابات المفكرين والفلاسفة/ نناقش أبعادَها المعرفيةَ دون خوف أو وَجَل/ ونتحدث عن دلالاتها فى الدنيا والآخرة». وكما أن للغة أسرارَها، فللصمت أيضًا أسراره فى «أغانى اللقاء والوداع».. فالشاعر يتحدث عن «بقعة الصمت المهيب»، و«بقعة الصمت النورانية». فالصمت ليس فقط ذا معنى، ولكن له - أيضًا - جماله وهيبته.

وكلغة الديوان الشعرى، تتسم لغة **حكايات هذا الزمان** بالجِدَّة والتركيبية. فرغم تميُّزها بالبساطة، وتركيزها على استخدام مفردات البراءة التقليدية، مثل الملائكة والألوان والنجوم والقمر - فإنها تستخدم أيضًا مفردات النضوج لتحقيق التوازن وتأكيد التنوع. فالقصص تحدثنا عن الفيلسوف سقراط وعن موسيقى موزارت، وعن التواشيح، وغابات الأمازون، وجامعة كمبردج، والمشْرَبيات، وكُسْوَة الكعبة الشريفة، وعلماء قدماء الرومان، والأطعمة المستوردة!

وأسلوب القصص فى مجمله أسلوبٌ بلاغىٌّ، به العديد من الصور الجمالية. ففى **المعمورة المسحورة** تحلم نور أحلامًا «ملوَّنة بألوانها المفضَّلة». وحين يصل

الأطفال إلى المعمورة «تعزف الموسيقى الذهبية»، ويجدون «نافورة عربية جميلة تشع ألوانًا مضيئة». كما تضم **حكايات هذا الزمان** مجموعةً من الأغانى والقصائد المبسَّطة التى تشرح للأطفال بعض المعانى العميقة. وهذه القصائد تساعد الأطفال على تذوق الشعر، وتكسر الحاجز النفسى بينهم وبينه. وتوجد هذه القصائد والأشعار فى جزء خاص بعنوان **أغنيات إلى الأشياء الجميلة**، كما تُطعِّم بعضَ القصص مثل **مملكة الفِيَلة وعيد الأمهات**.

* * *

والخلاصة، أن محورية فكرة الإنسان/ الإنسان تتجلَّى فى رؤية الدكتور المسيرى من خلال تأمل الجوانب المختلفة لفكره، وعلى رأسها تجربته المادية والإيمانية، ومشروعه المعرفى، ومفهومه للبراءة والطبيعة والفن واللغة. وتظهر هذه الجوانب أيضًا فى المنهج الذى تبناه الكاتب فى كتابة سيرته الذاتية وسيرته الشعرية، واللتين تتخذان صبغةً شبهَ ذاتية شبه موضوعية، وفى كتابة مجموعته القصصية للأطفال. وتتضافر العوامل المختلفة فى هذه الأعمال لتصوير فكرة الدكتور المسيرى عن العالم الإنسانى، «عالم الوعى والحدود، والمقدرة على التجاوز». إنه عالم ملوَّن ومركَّب.. «إنه عالم من اللَهب البلَّلورى/ يتربع على عرشه ذلك البطلُ الخسيسُ النبيل/ ذلك التناقضُ المضحك/ الإنسان!».

*

اللغة والمجاز بين التوحيد ووَحْدة الوجود

رسالة مسيرية للعودة إلى الذات

عصام بهى*

(١)

يطرح هذا الكتاب مشكلةً طريفة وخطيرة فى الوقت نفسه. أما طرافتها فتأتى من طرافة موضوعها: علاقة اللغة، حقيقةً ومجازًا، بـ «رؤية الإنسان للعالم» الذى يعيش فيه، بعلاقاته المتشابكة، بل المعقدة أشد التعقيد. وهو موضوع ربما رأينا منه شَذَرات متفرقةً فى ثقافتنا العربية تَرِد بين الحين والآخر فى مجالات متنوعة. أما أن يكون هذا الموضوع موضوع بحث كَامل، وفى كتاب واحد؛ فهذا، فيما أعلم، هو الجديد فى هذا الكتاب.

ومن معالجة هذا الموضوع بهذه التفاصيل التى سنقف عندها بعدُ، تأتى كذلك خطورة الكتاب. فالدراسة تقارن - كما سنرى - بين رؤى متعارضة للوجود، وتنير جذور «الرؤية» الغربية للوجود (وَحْدة الوجود بشُعبتيْها: الروحية والمادية)، والتى يأتى ما يصدر عنها من القول والسلوك فى المواقف المختلفة - وبخاصة منها ما يتصل بالصراع العربى الصهيونى - تعبيرًا عنها. وفى المقابل تظل الرؤية التوحيدية/ الإسلامية هى الرؤية الحاكمة التى تُقارَن بها الرؤى الأخرى، وتقوَّم على أساسٍ منها.

---

* أستاذ النقد الأدبى والدراسات الأدبية المقارنة، كلية البنات - جامعة عين شمس.

(٢)

فالإنسان يعيش دائمًا فى هذا العالم بين قوى ثلاث: الله، والإنسان (نفسَه والآخرين)، والطبيعة. وهو عادةً ما يبنى لنفسه ـ بنفسه أو بسلطان الجماعة التى يعيش فيها، أو بهما معًا ـ «نموذجًا معرفيًا»، يستوعب العلاقات التى يبنيها مع هذه القوى، ويكيِّفها، بما يخلق لحياته التوازن الذى لا تستمر الحياة إلا به. ومن ثَمَّ؛ فهو ـ واعيًا أو غير واعٍ ـ لا ينطق إلا صادرًا عن هذا النموذج المعرفى، ولا يسلك إلا طبقًا له. فـ «نحن [كما يقول المؤلف] نذهب إلى أن ثمة نموذجًا معرفيًا كامنًا وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية. هذا النموذج هو مصدر الوَحْدة وراء التنوع، وهو الذى يربط بين كل التفاصيل؛ فتكتسب معنى ودلالة، وتصبح جزءًا من كُلٍّ، وليس مجرد معلومة جديدة أو طُرفة فريدة» (ص٥). وهذه «الكلية» فى الإنسان نفسه، من جهة، وفى رؤيته للكون، من جهة أخرى، هى التى تجعل الانتقال بين «المجالات» المختلفة للرؤية ـ أو التى تبدو كذلك ـ منطقيًا، ومتسقًا ومنهجَ الكاتب فى دراسة «الرؤية» بما هى نموذج معرفى له معالمه. فـ «إدراكنا هذا الترابطَ هو ما يجعلنا نرى أن الانتقال من اللغوى (الصور المجازية، وعلاقة الدالِّ بالمدلول) إلى الدينى (رؤية الإله) إلى النفسى (مضمون الإدراك)، أمرٌ متسقٌ والمنهجَ الذى اتبعناه؛ أى التحليل من خلال النماذج المعرفية» (ص٥). وهو منهج تحتل اللغة فيه المكان المركزى بطبيعة الحال؛ لأنها تحتل المكان نفسه فى النموذج المعرفى. فاللغة هى التعبير «الكلامى» عن الرؤية؛ فهى تعبير عن الفكر، والعقيدة، و«نية» الفعل قبل وقوعه، أو تسويغه ـ وربما «تسويقه»! ـ بعد وقوعه. ومن ثَمَّ؛ يكون طبيعيًا أن يعتمد التحليل ـ بشكل أساسى ـ على التحليل اللغوى، أو ما نسميه بـ «تحليل الخطاب Discourse Analysis».

وقد تعارف علماء اللغة والبلاغة على أن استخدام الإنسان اللغةَ ـ أيةَ لغة فى أى زمان وأى مكان ـ يقوم على استغلال طاقة الألفاظ المكوِّنة لها عبر طريقين أساسيين: فالألفاظ إما أن تُستخدم على سبيل الحقيقة، أو على سبيل المجاز. فالمعنى الحقيقى/ المعجمى للفظ هو المعنى الذى وُضع اللفظ له. وأما المعنى المجازى

فهو استخدام اللفظ فى غير معناه الحقيقى/ المعجمى، لعلاقة تربط بين المعنيين: الحقيقى والمجازى، مع وجود قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقى. ويدخل فى هذا التعريف للمجاز كلٌ من الاستعارة بأنواعها (التصريحية والمكنّيّة والتمثيلية) والمجاز المرسَل (ولا أدرى لماذا لا يدخل المجاز العقلى كذلك!). ويمكن أن نضيف إليهما الكناية، بوصفها تعبيرًا غير مباشر عن المعنى (ولهذا يدخل فيها الرمز)؛ لأننا نريد فيهَا المعنى البعيد أو لازمَ المعنى، مع عدم وجود ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقى. بل ويدخل التشبيه كذلك؛ لأنه لا يكون هدفًا فى ذاته، بل لما وراءه من رؤية.

وقد نظر أكثر القدماء إلى المجاز (وسنستخدمه، هنا بمعنى: كل ما يخرج باللفظ عن استخدامه فى غير ما وُضع له) على أنه «إضافة» للتعبير تزيده قوةً وجمالاً وتأثيرًا. وهذا قد يكون صحيحًا فى بعض الأحيان، لكنه ليس صحيحًا دائمًا؛ لأن المجاز جزء أساسى من التفكير الإنسانى، ومن نسيج اللغة، التى هى جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك، ومن عملية الإفصاح/ التعبير الإنسانى. إذ يشيع فى اللغة كثير من التعبيرات المجازية التى نستخدمها دون وعى بمجازيتها، كـ«عين» الماء، و«يد» الكوب، و«رجْل» المائدة، مثلاً. كما أننا لا نجد لأنفسنا مخرجًا - أمام كثير من الحالات المركّبة المعقدة - إلا المجازَ سبيلاً للتعبير.

ذلك أن اللغة إن هى إلا ألفاظ تعبِّر عن أشياءَ أو أفكار أو حالات، أو هى دلالات تشير إلى مدلولات. وبين الدالِّ (اللفظ) والمدلول (المعنى أو المضمون)، دائمًا، مسافة تضيق وتتسع بحسب طبيعة المدلول. فقد تنعدم هذه المسافة، مثلاً، فى حال الأشياء المادية/ الطبيعية أو الصناعية (شجرة، محراث، كرسىّ.. إلخ). لكنها تبتعد شيئًا فشيئًا مع الاقتراب بالتعبير من الحالات أو الأفكار المجردة (كالخير والشر، مثلاً). إن الدلالات تبتعد عن مدلولاتها كلما ابتعدنا عن الماديات؛ لتصل إلى أقصى البُعد عند المعانى المجردة. وهى هُوّةٌ لا يمكن رَدْمُها بحال، لكننا نسعى - من طريق المجاز - إلى تضييقها بقدر الإمكان؛ حيث نحاول «ربطَ العنصر المادى البسيط بعناصرَ معنوية مركّبة، وربطَ ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة) بما هو غير معروف وغير محسوس (عالم الغيب)، حتى يصبح غير المعروف وغير

المحسوس أكثرَ قربًا منّا، نحن البشرَ الذين نعيش فى عالم المادة وداخل حدوده وإن كنا نحلم بما وراءه» (ص١٧).

من هنا تأتى أهمية منهج دراسة المجاز وتحليله بما هو وسيلة إدراكية، من جهة، وتعبيرية، من جهة أخرى، تستند - فى كل عمل - إلى «نموذج معرفى» كامن ورؤية للوجود. وهو منهج معترف به، يقوم على تحليل الصور المجازية المتواترة، ومعرفة دلالالتها من خلال السياقات التى ترد فيها، للوصول إلى هذا النموذج المعرفى المرتبط برؤية الكون. ففى مسرحية «ماكبث Macbeth» لشكسبير، مثلاً، «يمكن أن نلاحظ تواتر صور عديدة، من أهمها صورة الدم التى يستخدمها كلٌّ من ماكبث وزوجته بشكل متكرر. وبعد دراسة السياقات المختلفة التى ترد فيها صورة الدم، سنلاحظ ارتباطها بالإحساس العميق بالندم الذى يشعر به «البطلان» بسبب الجريمة التى اقترفاها، ومحاولتهما إخفاءَ هذا الشعور دون جدوى. وينتهى الأمر بأن تنتحر الليدى ماكبث؛ أما ماكبث نفسُه فيُلقى بنفسه فى أحضان الحتمية والقدَرية، ويرتكب الجريمة تلْوَ الأخرى. ومع هذا يظل إحساسه بالندم قويًا حتى وهو يخوض فى «بحار الدم» (ص١٨).

وكما يُطبَّق هذا التحليل فى مجال الأدب، يمكن أن يُطبَّق فى المجالات الدينية والسياسية والحضارية والفلسفية، كذلك. ونستطيع أن نلاحظ عشرات الصور التى شاعت، وتشيع، فى الخطاب السياسى الغربى بغرض «الإقناع» - أو الخداع فى الحقيقة - بتحيزات أهل الغرب ورؤيتهم للأمور. فقد أشاعوا - أواخرَ القرن التاسع عشر - تعبير «رجل أوربا المريض» عن الخلافة العثمانية، تمهيدًا للإجهاز عليها (إقرارًا مبكرًا للقتل الرحيم!) واقتسام «ثروتها» من الأرض والبشر، والهيمنة الاستعمارية عليها (دون أن يُقال هذا صراحةً بطبيعة الحال!). والصورة - فى المقابل - تخفى «رجل أوربا النَّهِم» (القوى الاستعمارية)، وتخفى الدور الذى كانت تقوم به الخلافة - على ضعفها وفسادها - فى حماية معظم الأرض الإسلامية من الوقوع فى براثنهم. وقل مثل هذا عن استخدام تعبير «الشرق الأوسط» بديلاً من العالم العربى أو الإسلامى، و«الانتحاريين» الفلسطينيين بديلاً من الاستشهاديين أو حتى

الفدائيين. وهكذا تلعب الصورة المجازية - ببساطتها، وإيجازها، و«بلاغتها» - دورًا لا يُستهان به فى «تمرير» المواقف والأفكار، وإن كانت تكشف للمتلقى الواعى، فى المقابل، منظومة التحيزات فى الفكر الغربى.

غير أن الصورة يمكن أن تَخدع وتَفضح، بدلاً من أن تستر وتخدم، وإن كانت فى الحالتين كاشفة!

فشيمون بيريز «يقترح أن نبنى الشرق الأوسط منطقةً اقتصادية»، من خلال تعاون الأموال الخليجية مع العمالة المصرية والمياه التركية والعقول الإسرائيلية! ومع كون العناصر كلّها اقتصاديةً ماديةً، فإن هناك «صورةً مجازية كامنة (عالم الأشياء فى مقابل عالم الإنسان) تم ترتيب العناصر حَسَبَها؛ فالأموال والمياه والعمالة تنتمى إلى عالم الأشياء، أما العقول فتنتمى إلى عالم الإنسان. أكان بيريز يقصد ذلك، أم أن المضمون الصهيونى العنصرى - الذى يحاول أن يغلّفه بغلاف اقتصادى محايد - قد ظهر دون إدراك منه؟!» (ص٢٣).

(٢)

والصورة المجازية، فى دلالتها على «نموذجها الإدراكى»، قد تكون واضحة وبسيطة ومألوفة (الرجل أسد)، وقد تكون واضحة، لكنها مركَّبة وغير مألوفة (تَهطِل الأحزان كسحابة باكية)، وقد تكون مألوفة وكامنة، حتى إن الدارس قد لا يلاحَظها (القطارات فى سويسرا تسير كالساعة، أو: لابد أن نُنَمِّىَ مجتمعَنا). ففى المثَلين الأخيرين نلاحظ أن أولهما يستند إلى صورة مجازية آلية (أى مستمدة من عالم الآلة)، أما الثانية فهى عضوية؛ لأنها مستمدة من عالم النبات. ولأن الصورة تعبير عن نموذج إدراكى معرفى، كما أشرنا؛ فيمكن أن نطلق على هذين اللونين من الصورة (النموذج الإدراكى): النموذجَ الآلى والنموذجَ العُضْوى.

أما النموذج العضوى فيفترض أن العالم - كالكائن الحى - كلٌّ مترابط الأوصال؛ فى حالة حركة دائمة، وأن المبدأ الواحد الذى يسرى فيه ويحرِّكه هو مبدأ عضوى،

وهو كامن فيه. وأن الظواهر تحوى مصدر تماسكها، ومبدأ نموها وحركتها، ومقوِّمات وجودها وحياتها وموتها، وكل ما يلزم لفهمها. والكل، هنا، أكبر من مجموع أجزائه، ولا وجود للجزء خارجَ الكل؛ لذا، فإن أى تغيير فى الكل العضوى - ببتر عضو أو استبدال آخر به.. إلخ - أمر مستحيل، أو ينجم عنه تغيير كامل فى الظاهرة. ومن ثَمَّ؛ فمن المستحيل - فى هذا النموذج - فصل الشكل عن المضمون، أو الدال عن المدلول، أو الإنسان عن أرضه! وفى هذا النموذج يأخذ الإله (مركزُ النموذج وقوتُه الدافعة) شكلَ روحِ العالم، أو أنفاسِه، أو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيه.

وعلى العكس من ذلك، فإن النموذج الآلى يرى العالم فى حركة دائبة، وإن كان بقوة دفع خارجية؛ وطبقًا لمعايير يضعها «الصانع» أو «المحرِّك الأول»، الذى ينعزل عن عمله بمجرد الانتهاء منه؛ فعمله لا يحتاج إلى عقل أو توجيه! والعالم فى هذا النموذج مكوَّن من أجزاء، بل ذرَّات، لكلٍّ منها وجودُه المستقل، وتركيبها ثابت وبسيط. وهى تترابط برباط خارجِّى (آلى). ومن ثَمَّ فعلاقة الجزء بالكل علاقة خارجية، ويمكن تغيير أى جزء أو فصله. ولا علاقةَ ضروريةً بين الشكل والمضمون، أو بين الدال والمدلول، أو بين الإنسان وأرضه! والإله، هنا، أشبه بالصانع الماهر الذى يضبط مُنْتَجَه ثم يتركه وشأنَه!

والنماذج العضوية قد تتمركز حول الإنسان أو تتمركز حول الطبيعة (المادة)؛ أما النماذج الآلية فلا مركز لها إلا الطبيعة (المادة). من ثَمَّ تكون عندنا ثلاثة نماذج أساسية: نموذج عضوى يتمركز حول الإنسان (الإنسانى)، ونموذج عضوى يتمركز حول الطبيعة (يطلق عليه د. المسيرى العضوى الشمولى)، ثم النموذج الآلى.

أما النموذج العضوى الإنسانى، فعلى الرغم من ماديته؛ فهو يرى الإنسان مركزًا للكون، وله قداسته. ويرى العلاقات بين أجزاء الظاهرة الواحدة، والظواهر فيما بينها، والإنسان والمجتمع - علاقات فريدةً، مركبة؛ فكلُّ كائن فريدٌ، وكلُّ تشكيل اجتماعى أو حضارى فريدٌ، والإنسان مختلف عن الطبيعة (المادة) بقوانينها المطردة الرتيبة. والعقل البشرى قد يكون جزءًا من الطبيعة، ولكنه حيٌّ، فعّال،

خلاّق، قادر - بالحَدْس والخيال - على الإبداع، حتى من عدم، وعلى إعادة صياغة العالم، وعلى تجاوز ذاته الطبيعية، والطبيعة (المادة)، معًا.

وأما العضوى الشمولى فيرى ألاّ وجودَ للفرد؛ فهو جزء من كلٍّ لا يستطيع الفرد أن يتجاوزه، ويخضع لقوانينه، وعقله جزء من «عقل كونى» - هو المركز، وليس الإنسان - لا يمكن للعقل الإنسانى تجاوزه إلا للتعبير عن «الوعى الكونى».

فى حين يفترض النموذج الآلى أن العلاقات بين أجزاء الظاهرة الواحدة، وبين الظواهر فيما بينها، علاقات آلية رياضية مضبوطة يمكن قياسها والتنبؤ بها. والعقل البشرى جزء من كلٍّ آلى مادى، يتلقى فى سلبية، ويسجل، ولا يقدر على التجاوز؛ فغاية إبداعه فى المهارة والصنعة: يجمع معطيات الواقع، ويعيد تنظيم الأجزاء؛ فالإبداع ليس إلا محاكاةً محسَّنة للواقع.

وإذا كان النموذج العضوى الإنسانى يتضمن قدرًا من الثنائية (الإنسان - العالم/ المادة) تنقذه من هُوَّة الواحدية والعدمية، ويجعل الإنسان متمركزًا حول ذاته، فإن وقوع النموذج العضوى الشمولى فى دائرة المادية يجعله أقرب إلى النموذج الآلى منه إلى النموذج الإنسانى؛ فتنتفى فيه الثنائية، وينزل الإنسان عن مركزيته للموضوع، ويصبح جزءًا تابعًا من كلٍّ مسيطر، فى نزعة لاإنسانية شاملة. وهذا ما يميِّز النزعات الشمولية، كالنازية، والصهيونيَة، والماركسية، والإمبريالية، والعنصرية. أما «الليبرالية» فتتأرجح بين النموذجين العضويين: الشمولى والآلى، وهما نموذجان ما يجمع بينهما أكثرُ مما يفرِّق.

فكلاهما مادىٌّ كُمونىٌّ (أى مركزه كامنٌ فى داخله)، ويصدر عن فكرة وَحْدة الوجود المادية الطبيعية، وليس ثمة إلا قانونٌ واحد (عضوى أو آلى) يسرى على كلٍّ من الطبيعة والإنسان. ومبدأ التماسك فيهما مبدأ مادى واحد: الدافع للمادة آليًا، والكامن فيها عضويًا. وكلاهما متسق ونفسَه، متماسك، خاضع لقوانينَ ثابتة، مطَّردة، حتمية، توجد داخل الظاهرة أو خارجها، تقهر الإنسانَ وتُفقده حدودَه وهُويتَّه. والطبيعة فى كليهما علَّةُ ذاتها: توجد فى ذاتها، وتُدرك فى ذاتها، وتُفسِّر ذاتَها؛ فهى مكتفيةٌ بذاتها، واجبةُ الوجود، تستوعب الإنسان ولا يستوعبها،

وتتجاوزه ولا يتجاوزها. فالإنسان - فيهما معًا - كائن عضوى، ينمو مع الطبيعة، ويستمد غاية وجوده منها، الطبيعة التى تتحرك فيهما بشكل تلقائى، ولا تكترث بالإنسان ولا باتجاهاته أو رغباته.

والعقل الإنسانى ليس سوى جزء صغير من الكل العضوى (فى النموذج العضوى الشمولى)، أو مادة من موادِّ الواقع ولا يتميَّز عن غيره (فى النموذج الآلى)، ويتحكم فيه ما يتحكمَّ فى الكل المادى. ومن ثَمَّ؛ فإنتاج العقل (الفكر)، فى المنظور العضوى، هو تجلٍّ للكل الشامل المتّصل، وفى المنظور الآلى انعكاس لهذا الكل؛ فهو - فى الحالَيْن - مردود إلى واقع أكبر منه.

وتتبع عملية النمو قانونًا داخليًا فى النموذج العضوى الشمولى، أو هى ثمرة إضافات وتعديلات من الخارج - حَسَبَ قوانينَ آلية فى الخارج - فى النموذج الآلى، والإنسان بينهما لا يملك حرية قبول هذه الحتميات الخارجية أو رفضها؛ فالنمو خاصية نهائية ثابتة تمامًا مثل الحركة فى النموذج الآلى.

وتتكون الطبيعة فى النموذج الآلى من ذرات، تكوينُها ثابت وبسيط، تتحرك وتتصارع حسب قوانين كامنة فى المادة. والتغيُّر هو ثمرة تجمُّع هذه الذرات وتناثرها، وأى صراع تحسمه قوانين الحركة لتردَّه إلى الانسجام. وفى النموذج العضوى الشمولى، يُشبه العالمُ النباتَ فى التحام أجزائه وانسجامها، وإن حدث صراع فإن قوانين النمو هى التى تحسمه. فالصراع، فى الحالَيْن، ظاهرى وسطحى، ومحسوم فى آخر المطاف؛ لأن الحركة الحتمية المستمرة تكتسح كلَّ شىء لتصل إلى منتهاها: نقطة تحقُّقها ولحظتها النموذجية (نهاية التاريخ).

ومن يتبنى النموذج العضوى الشمولى يفترض ارتباطَ كل الأشياء بعضها ببعض وخضوعَها للواحدية. أى أن كل شىء يمكن تفسيره وتحليل علاقاته فى إطار السببية الصُّلْبة المطلقة. فى حين يفترض النموذج الآلى أن كل الأجزاء والذرات تخضع لقانون كَمىٍّ رياضى واحد، يفسر كل شىء فى أى زمان أو مكان، ومن ثَمَّ يمكن التحكم فى كل شىء - حتى عقل الإنسان! - من الخارج هندسيًا. فهما، إذن، نظامان شموليان، مغلَقان، الإنسان فيهما والطبيعة شىءٌ واحد؛ لأنهما يخضعان

لقانون واحد لا يتغير، وإن اختلفت مرجعيته عند كلٍّ منهما. وقد يحدث أن يتجلَّى النموذج في أحد عناصره - في النظم الشمولية، كأن يتجلَّى في شعب من الشعوب أو عِرْق من الأعراق - فتُهمَّش العناصر الأخرى، وتَنْتُج إنسانيةٌ إمبريالية، في ثنائية صُلْبة. لكن العادة هي أن تحتل الطبيعة (المادة) المركز، فيُهمَّش الإنسان، وتتطور العناصرُ كلُّها دون تمييز، حتى يصل النظام إلى حالة السيولة الشاملة، أي يصبح نظامًا بلا مركز.

ويَحُلُّ النظامان مشكلة الاتجاه و«الغاية» من الوجود بطريقة ميتافيزيقية لا تعترف بغيبيتها! فالتقدم عندهما هدف نهائي. فالنمو العضوي يعني الانتقال من البساطة إلى التركيب، والحركة الآلية هي، دائمًا، حركة إلى الأمام، والنمو والحركة، فيهما، غاية في ذاتهما! مع أنهما لا يمكن أن يكونا كذلك؛ لأن الاتجاه مسألة تحدِّدها الإرادة الإنسانية (المسلوبة في النظامين)، حَسَبَ معاييرَ توجد خارج نطاق الحركة ذاتها، كما أنهما لا يَحُلاَّن مشكلة القيمة ومصدرها (لأن مرجعيتهما في ذاتهما).

فالنموذجان يدوران، إذن، في إطار كموني مادي، ويعبِّران عن نظام مادي مغلق، يتحرك حَسَبَ قوانين معروفة وحتمية، وكل ما فيه يمكن فهمه من داخله. ولعل الفارق الوحيد بينهما هو في أن الطبيعة العضوية لا يمكن فهمها تمامًا؛ ولذا، فعلى الإنسان أن يتبعها بعواطفه كلها، ويذوب فيها وهو في حالة نشوة وحرارة بالغة! أما الطبيعة الآلية فمفهومة، وعلى الإنسان أن يتبعها بعقلانية شديدة، ويذوب فيها أيضًا، ولكن ببرود!

(٤)

وكما أن النماذج بنية عقلية سكونية تترجم نفسَها، عبر الزمان، إلى متتالية؛ فإن الصور المجازية يمكن أن تتطور بتطور المجتمع والأفكار السائدة فيه. لذا، يمكن دراسة تاريخ الأفكار والنماذج الإدراكية من خلال دراسة تتابع الصور المجازية وتتاليها وتحولاتها.

فمصطلح «لوجوس» في الحضارة الغربية، على سبيل المثال، استخدم في الأصل بمعنى: قول أو كلام أو فكر أو عقل أو معنى أو دراسة. ثم استخدمه بعض الفلاسفة اليونانيين (مثل هرقليطس) بمعنى المبدأ الذى يسير به الكون؛ فهو الثبات وراء التغيُّر، والنظام وراء الفوضى. ثم انقسم «اللوجوس» إلى لوجوس أورثوس logos orthos ولوجوس سبرماتيكوس spermaticus. والأول يعنى: العقل السليم أو الحجة السليمة (كما فى: أورثوذكس؛ أى العقيدة السليمة)، واستخدمها السُوفسطائيون بمعنى: المبادئ أو القواعد المنطقية التى تُتَّبع للوصول إلى الاستنتاجات السليمة؛ فهو قواعد خارجية ينبغى أن يخضع لها كل شىء، حتى عقل الإنسان؛ فيكون العالم، هنا، كالآلة التى تُدار من الخارج. أما لوجوس سبرماتيكوس فقد استُخدم فى الفلسفة الرِّواقية بمعنى: الكلمة التى تعطى الحياة؛ فتصبح الكلمة بمنزلة البذرة أو المَنِىِّ أو سائل الحياة الذى يُنثَر على الحياة فيؤدى بها إلى الولادة والنمو (وهو واحد مَن أهم مفاهيم الحلولية)، ويكون العالم، هنا، كالكائن الحىّ. وبين المفهومين تتأرجح الحضارة الغربية؛ فالعالم فيها، إما عقل محض مجرد من الحياة يسيِّر العالم من خارجه (الآلية)، أو تجسُّد حيوى لا عقل له (العضوية) يسيِّر العالم من داخله.

فالمفهوم الآلى يعود إلى الفكر اليونانى القديم، لكنه اكتسب مركزية مع الثورة التِّجارية وعصر النهضة والفلاسفة الماديين الآليين، الذين أدركوا العالم من خلال صورة مجازية آلية، ونزعوا القداسة عن كل شىء باسم العقل. أما المفهوم العضوى فيعود إلى أفلاطون وأرسطو ولونجينوس، وبدأ يكتسب أهمية فى عصر النهضة. لكنه اكتسب مركزية فى القرن التاسع عشر، مع تصاعد الفكر المعادى للاستنارة، تعبيراً عن الإحساس بقصور العقل والحواس عن إدراك كلية الكون وتركيبية الإنسان. وهنا يتوارى العقل، ويظهر اللاوعىُ والشعورُ والعواطف، لتقف كلُّها، مع الحس، وسائلَ للإدراك تحترم الخصوصية والتركيب، وتحاول أن تستعيد للعالم معناه ومركزه، وتضع أساسًا جديدًا لليقين المعرفى والأخلاقى.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الصورة العضوية قد تعبِّر عن ازدياد الحلولية

الكمونية والعلمنة، وازدياد ذوبان الجزء الإنساني في الكل الكوني الطبيعي (المادي)؛ أي أن النموذج العضوي يقع في المشكلات نفسها التي يقع فيها النموذج الآلي. ولذلك، فالغالب أن النموذج السائد في الغرب هو مزيج من النموذجين. فلايبنيتس يشبِّه الكائنات الحية، بل العالمَ الحيَّ كله، بالآلة. وجان جاك روسو يرى الإنسان الطبيعي كيانًا عضويًا مستقلاً حرًا بشكل مطلق، يكتسب إنسانيته من داخله، ثم يدخل في علاقة طَوْعية مع الآخرين من خلال العَقْد الاجتماعي؛ فيتحول إلى ذَرَّة في كُلٍّ أكبر يتحرك بقوة دفع ذاتية لا يملك إزاءها خياراً. والأمر نفسه عند داروين وتلميذه سبنسر، بل عند ماركس كذلك، على الرغم من جدليته. فالصراع الطبقي عنده (وهو يعبِّر عن حركة ذَرِّية مادية) هو الذي يدفع حركة التاريخ من داخله، متبعًا نسقًا واضحًا من البساطة إلى التركيب، ومن الشيوعية البدائية إلى الشيوعية النهائية، طبقًا لقوانين «علمية»، قد تكون مركَّبةً عند جرامشي، بسيطةً وآليةً عند ستالين، لكنها قوانين عامة تنطبق على كل الظواهر في كل زمان ومكان. وتُعلي فلسفة نيتشه من شأن «الإنسان الأعلى superman» والقيم العضوية التلقائية، وتؤكد التغيُّر والصيرورة، وتبين أن الحياة قوة تسير في طريقها تلقائيًا، دون أن يُفرض عليها أي هدف أو غاية خارجة عنها؛ فلا توجد أية مرجعية متجاوزة. وقد أدت به هذه العضوية المتطرفة إلى الآلية المطلقة في فكرة «العَوْد الأبدي» التي تذهب إلى أن العالم «آلة عمياء من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لامتناهية». والبنيوية تنظر إلى البنية على أنها كلٌّ عضويٌّ لا يحتاج إلى شيء خارجه، فالمجتمع بِنْية، والنَّص بنية، والتاريخ بنية، وكلها بُنىً تتحرك من الداخل، ولكنها خاضعة لنموذج رياضي هندسي. فالحركة ذات المصدر الداخلي (الجوَّاني) تتبع نسقًا هندسيًا (برَّانيًا).

وإذا كانت أسطورة بروميثيوس (الإنسان المتمرد على القوى الغيبية، الذي يطوِّر العلم ليقهر الطبيعة، ويصبح هو ذاتُه إلهًا مكتفيًا بنفسه) تصلح مجازًا جيدًا للتعبير عن عصر النهضة والاستنارة؛ فقد كانت هناك، دائمًا، «الاستنارة المظلمة»، التي أدركها أمثال ماكيافيلي وهوبز، اللذين رأيا أن الإنسان الطبيعي ذئب شرس يفترس الآخرين، ولا يكبح غرائزَه إلا العنف. ثم بدأ بروميثيوس، ابتداءً من منتصف

القرن الثامن عشر، يتحول إلى فرانكنشتاين، وهيجل وهايد، وإنسان فرويد (الذى يحمل غابة داروين فى داخله)، وكلب بافلوف (الكائن العضوى الذى يستجيب للمؤثرات بشكل آلى تمامًا).

فى هذه الأساطير العلمانية جميعًا لا يظهر الإنسان كائنًا مركبًا، اجتماعيًا (ربانيًا) قادرًا على التجاوز، بل هو كائن غير إنسانى: إما فوقَ إنسانى (سوبرمان)، أو دون الإنسان منزلةً (سبمان). وفى عالم ما بعد الحداثة الذى لا مركز له، ومع التحول من رموز الذكورة والعنف إلى رموز الأنوثة والسيولة (مادونًا ومايكل جاكسون)، بل إلى الغياب الكامل للإنسان (سلاحف النينجا، والكواكب الأخرى، وعالم الفضاء) - بدأت تظهر صورة مجازية جديدة لنبات الجذمور (أو الجذمار) rhizome الذى لا فاصل فيه بين الساق والجذر، ولا بين الظاهر والباطن، وينمو ويمتد فى كل اتجاه: من الجوانب وإلى أعلى وإلى أسفل بالدرجة نفسها، دون أن يتبع نمطًا ملحوظًا يمكن التنبؤ به. والانتقال، هنا، هو انتقال من عالم يقوم على الحركة الرتيبة: العضوية/ الآلية، فى عالم الحداثة، إلى حركة لا اتجاهَ لها فى عالم ما بعد الحداثة الفوضوى، وهو النتيجة الحتمية للمرجعية المادية الكامنة.

(٥)

ومع تصاعد معدلات الحلول والكمون، طوَّر الوجدان الفلسفى والجمالى الغربى الصورة المجازية العضوية، وولَّد منها صورتين مجازيتين تعبِّران عن رؤية الإنسان الغربى الحديث للكون، هما صورتا: الجسد والجنس.

فالحلولية (امتزاج الإله بالعالم، والخالق بالمخلوق) تترجم العالم إلى ما يسمَّى بـ «النزعة الجنينية»؛ حيث تكون مفردات الجسد، بتنويعاتها (الرحم، والجنس، والأرض، وثدى الأم، والأعضاء التناسلية) هى أهمَّ مفرداتها فى وصف العالم وعلاقة الإنسان به. ففى الوثنيات القديمة كانت الأرض جسدَ الإله، والكاهن

الأعظم تجسُّدَه، وكان الثالوث (الإله ـ الأرض ـ الشعب) كلاً حلوليًا عضويًا مركزه كامن فيه. كما تفترض النظم الحلولية ـ كالقبَّالاه والهرْمسية ـ تشابُه الكون الأكبر macrocosm بالكون الأصغر microcosm (الإنسان). في حين تدور معظم الفلسفات الحيوية العضوية، وبخاصة اللاعقلانية، حول صورة العالم جسد، أو العالم كائن حي. وتتواتر هذه الصور المجازية العضوية في القوميات العلمانية، حيث تكون الأرض أهمَّ عناصرها. وثمة حديث عن القوميات العضوية، وعن التفسير العضوي للتاريخ، كنظرية داروين. والتفكير العنصري ـ النازي والصهيوني، مثلاً ـ هو تفكير عضوي شمولي.

* * *

١ / ٥ ـ ويُلاحظ أن «فلسفة الجسد والجنس» قد حققت شيوعًا غير عادي في الآونة الأخيرة في العالم الغربي.

وكي ندرك أطروحة الجسد أساسًا للفلسفة، وكونَ الجنس أهمَّ العناصر فيه، يمكن أن نعود إلى شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠)، الذي يضع إرادة الحياة والبقاء في مقابل الموت والفناء. فالحياة هي الجسد، وإرادة الحياة هي إرادةُ الجسد؛ فالجسد كله ليس إلا إرادة تجسَّدت. وتعبِّر الإرادة عن نفسها في نشاط أساسي هو التناسل (الجنس)؛ «فالنسل هو الغرض النهائي لكل كائن عضوي، والتناسل هو أقوى الغرائز؛ إذ هو الوسيلة الوحيدة التي يتسنى للإرادة بها أن تقهر الموت. ولكي تثق الإرادة بسلامتها من خطر الموت، تعمدت ألا تضع إرادة النسل تحت رقابة العقل بما له من تأمل ومعرفة.. فهي تسير في هذا المجال سيرًا أعمى، كما تعمل في الطبيعة اللاشعورية. وبناءً على هذا كانت أعضاء التناسل هي بؤرةَ الإرادة بعينها، وهي المركزَ الذي يقابله المخ الذي يمثِّل المعرفة. إن العلاقة بين الجنسين هي، في الواقع، النقطة المركزية الخفية لكل عمل وسلوك، وهي تتجلى في كل شيء، بالرغم مما نحاول سترها به من الأقنعة، إنها سبب الحروب، والغاية من السلام، ومعنى كل ما غَمَض من العبارات».

وتُلاحظ مركزية الجسد عند كثير من فلاسفة أواخر القرن التاسع عشر؛ فكل

الفلسفات الحسِّية والسلوكية والمادية تجعل من الجسد، صراحةً أو ضمنًا، أساس كل شيء؛ فهو، ممثلاً في المخ والحواس الخمس، مصدر المعرفة. والإنسان يُعرَّف في إطار احتياجاته الجسدية وجهازه العصبي وغدده. أما عند فرويد؛ فالإنسان جسد محض، ودوافع جسدية وجنسية فقط، يعيش متمركزًا حول ذاته الطبيعية في عالم الطبيعة/ المادة. ومن هنا كان تركيزه على الأحلام واللاشعور، وعلى مراحل تطور الإنسان وعلاقته بجسده، فهذه جميعًا عناصر مادية حتمية تُسقط الإرادةَ والاختيارَ الحر.

ويعود هذا الاهتمام المحموم بالجسد والجنس إلى المأزق الذى واجهته الفلسفة الغربية - منذ عصر النهضة وظهور العقلانية المادية والإنسان الطبيعى (المادى) - بمرجعياتها المادية الواحدية الكامنة. ففى هذا العالم المادى الواحدى ظهرت ثنائية الذات والموضوع، والتى يشير وجودها، ضرورةً، إلى عالم خارج الذات والموضوع، يكون مصدر الثبات والتجاوز والمعنى فى عالم الصيرورة وحركة المادة. وهذا يشكل سقوطًا فى الميتافيزيقا، وتحديًا للنسق المادى وللعقلانية والواحدية المادية، وتذكرةً للإنسان بأصوله الربانية. وقد جرت محاولاتٌ لتجاوز هذه الثنائية عن طريق المصالحة بين الذات والموضوع، والإنسان والطبيعة، أو بإعطاء الأسبقية لأحدهما على الآخر. وكان حُلم الفلسفة الألمانية (المثالية!) العثورَ على قوانين فى عقل الإنسان، وفى التاريخ، تتفق وقوانينَ الطبيعة؛ فيلتحم الجميع فى وَحْدة عضوية مثالية نهائية. لكن المشروع أخفق. وهنا ظهر الجسد (والجنس) ليُمنحا أسبقية معرفية وأخلاقية على كل شيء؛ فهما المرجعية الكامنة فى المادة، ويَحُلاَّن - فى المنظومة المادية الحديثة - محلَّ الإله فى المنظومات التوحيدية الروحية. وهذا ما يظهر، وبحدَّة، فى الفلسفة الظاهراتية Phenomenology التى تدور فى إطار مفاهيم مثل «عَالمَ الحياة»، حيث الذاتُ جزء من الوجود، ولا تمييزَ، من ثَمَّ، بين الذات والموضوع. وهو ما يتجلى، بوضوح، فى فلسفة مارلو بونتى، الذى حاول تحقيق المشروع النيتشوى لإزالة الفارق تمامًا بين الفكر والفعل، وبين الجسدى والنفسى. ويتحدث بونتى عن أنطولوجيا اللحم البشرى (الجسد) بوصفها تفاعلاً متبادلاً، بل تشابكًا والتحامًا كاملاً بين الذات والعالم عبر الجسد، حيث لا يمكن

التمييز بين المعنى النابع من الإنسان والمعنى النابع من الأشياء الخارجية، فى دائرة مغلقة على نفسها للوجود المتداخل جسديًا، وهى الدائرة التى لا يشكلها الإنسان، بل تشكله هى.

أما ما بعد الحداثة فتحلُم بعالم برئ من الصيرورة، عالم الإشارات بلا خطأ، وبلا حقيقة، وبلا أصل، وبلا لوجوس، عالم مادى، خالٍ تمامًا من القداسة. عالم ما قبل اللغة وتسمية الأشياء وظهور الإنسان (الإنسانَ الربَّانى القادر على التجاوز، وعلى تحمُّل عبء الهُوية والمسئولية). عالم الطفل فى المرحلة الخيالية/ الجنينية التى يظن فيها أنه جزء من جسد أمه، وأن جسد أمه هو العالم. والمعرفة، هنا، بدون مركز، معارفُ صغيرةٌ محدودة بنطاقها، كالجسد الذى لا تتجاوز شرعيتُه حدودَه، فهو الذات والموضوع. ويرى فوكو أن الجسد هو مركز القوة، وأن الرغبة هى التعبير عن الجسد؛ فالرغبة هى التى ينبغى أن تنتج الواقع. لقد كان هدف المعرفة فى الماضى تنظيم الواقع بتفسيره، بافتراض وجود الحقيقة الموضوعية (ثنائية الذات والموضوع).. أما الهدف من المعرفة الآن؛ فهو إرادة اللعب والقوة والرغبة!.

ويحتفل الأدب المتمركز حول الأنثى feminist بجسد المرأة، ويعطيه أولوية معرفية. تقول هيلين سيكسو فى «مانفستو» الحركة: «يجب على المرأة أن تنزع القيود عن نفسها، وأن تحرِّر بضاعتها وأعضاءها، وتستعيد أرضيتها الجسدية الضخمة التى تم تقييدها». فجسد المرأة - فى رأيهم - منفتح، متعدد الأبعاد، ويتحدى المعنى المغلق والتمركز حول اللوجوس/ الفالوس. ويشبَّه النصُّ - المنفتح - بجسد المرأة، وأما التناصُّ؛ فهو حركة أنثوية.

ولعل أهم تَبدِّيات صورة الجسد المجازية الكامنة العقائدُ القومية العلمانية المتطرفة، التى تنكفئ على الذات والجسد والأرض/ الرحم؛ فيصبح الارتباط بالوطن هو القيمة المطلقة العظمى المتجاوزة للأفراد. كما تظهر فى الإيمان بالحتمية والنسبية، اللتين تُغرقان الهُوية، و«تُريحان» الإنسانَ من عبء الاختيار الخُلُقى ومن ضرورة الإدراك، والإصرار على محاولة تفسير العالم من خلال قانون عام ووَحْدة

العلوم، والإصرار على رؤية العالم فى إطار مرجعية مادية كامنة، واللتين تهدفان إلى اختزاله فى مستوى طبيعى مادى واحد، «يريح» الإنسان من ضَنَى البحث عن المنحنى الخاص للظواهر وعن الخصوصيات والهُويات، وعن الآخر، وعن نقطة التقاء الخاص بالعام، والجزء بالكل. وفى عقيدة التقدم أحادىّ الاتجاه - أى زيادة التحكم فى الكون، واستهلاكه، والتمتع بالنتائج «الإيجابية» المباشرة، دون التفكير فى النتائج السلبية غير المباشرة - يتم إلغاء الزمان ليكون الارتباط بالمكان وحده. فالزمان هو مجال النمو والنضوج، والانتصار والانكسار، والنهضة والكَبْوة، هو مجال التجربة الإنسانية الغنية بأبعادها المختلفة. أما المكان؛ فمعطىً حسىٌّ ثابت، يسهل إدراكه والتحكم فيه.

وثمة جوانب عدة فى المنظومة الأخلاقية والرؤية النفسية الغربية الحديثة، يصعب تفسيرها بغير افتراض الجسد صورة مجازية أساسية كامنة. من ذلك، مثلاً، التوجه نحو الإشباع الفورى للرغبة، والتبرم الشديد بإرجائها، بَلْهَ إعلاءها! كما يمكن أن نضيف: تآكل مؤسسة الزواج والأسرة، التى يتحول فيها الطفل - فى الظروف العادية! - من إنسان «طبيعى» واحدى وجسد محض، إلى كائن اجتماعى، حضارى، مركَّب، قادر على تجاوز الطبيعة/ المادة. فمؤسسة الزواج تقوم على قَبول الحدود، وإرجاء المتعة، وقَبول الثنائيات والتركيب، وإدراك الأنا والآخر. وهذا كله يتعارض ورغبةَ الإنسان «الطبيعى» فى أن يظل «طبيعيًا» بلا حدود: يعيش فى الرحم الكونى الأعظم جسداً محضًا، ذائبًا فى الكل الطبيعى!

* * *

٢/ ٥ - وإذا كانت الرؤية الحلولية الكمونية ترى العالم كيانًا عضويًا مكتفيًا بذاته، مرجعيته ذاته، ومركزه فيه، وصوره عضوية؛ فإن ازدياد معدلات الحلولية والكمون يحوِّل هذه الصور المجازية إلى صور جسدية، ثم جنسية. فشبنهور يرى المصادر الأساسية للحضارة الغربية - اليونان حضارةً، واليهود دينًا - عابدةً للأعضاء التناسلية. وقد لا يكون هذا صحيحًا تمامًا تاريخيًا، لكن له أصلاً، إنْ فى عبادة

ديونيزوس عند اليونان، أو فى تفسير اليهود للتوراة. فاليهودية الحاخامية ترى الجنس غريزة طبيعية على الإنسان أن يشبعها بالزواج. وعلى الرغم من تواتر أحداث وعبارات وصور جنسية فاضحة فى التوراة؛ فقد فُسِّرت تفسيرات مجازيةً، وظلت هامشيةً.

غير أن ظهور الفكر القبَّالى فى القرن السادس عشر، وازدياد نفوذه - لأسباب عدة - حتى سيطر على اليهودية الحاخامية نفسها، وحل محلَّ التلمود ليكون أساسًا للوجدان ومصدرًا للقيم الأخلاقية - غيَّر هذا الوضع. فالقبَّالاه فكر حلولى غنوصى يؤمن بالمعنى الباطنى للنصوص المقدسة، ويسعى إلى معرفة الذات الإلهية للتأثير فيها لتنفِّذ رغبات القبَّالى أو المتصوف للسيطرة على العالم والتحكم فيه. ولذا فهى - فى منحناها العملى - أقرب إلى السحر و«علومه». وقد استفادت من الطبقة الحلولية فى العهد القديم؛ حيث يتوحد الإله مع شعبه، ويتدخل فى التاريخ لصالحه، ويتجسد فى عمود نار ليقوده. . . إلخ. وبالرغم من حرب كثير من الأنبياء ضد الأفكار الحلولية؛ فقد زادت ترسخًا منذ القرن الأول الميلادى، وترسخ معها مفهوم الخلاص المشيحانى بوصفه خلاصًا قوميًا لا فرديًا.

وقد طوَّر الفكر القبَّالى كثيرًا من الأفكار والصور المجازية الجنسية، ومنحها قدرًا من المركزية. وأصبحت بعض هذه الصور (مثل تشبيه تماسك أجزاء الكون بالجماع) أساسيةً، لا يمكن إدراك العالم بدونها. كما أن العلاقات السائدة بين «التجليات» العشرة المختلفة للإله تُصوَّر فى صورة مجازية إدراكية جنسية واضحة. وهو ما أثر على البناء الدينى اليهودى نفسه، حيث يكون اختيار الإله شعبَه مثل اختيار الذكر الأنثى، ويُشار إلى الشعب، على أنه التعبير الأنثوى للإله (بنت صهيون)، وهو أيضًا التوراة (عروس الإله)، و«نشيد الإنشاد» هو نشيد زفاف الشعب (الأنثى) للإله (الذكر). والتوراة توراتان: «توراة الخَلْق»، وهى مجرد ظاهر (رداء) يتساقط بالتعمق فى الدرس، لتظهر «توراة الفَيْض» عارية؛ فيعرفَها الدارس، أى يجامعَها!

ومن الواضح أنه لا يمكن فهم ظاهرة مثل فرويد إلا فى إطار الفكر القبَّالى؛ فإن

مصطلحه الكامن وصوره الأساسية مستقاة منها. وحديث رولان بارت عن «لذة النص» ـ الجنسية! ـ له ما يناظره، كما أشرنا، فى الفكر القبَّالى.

* * *

٣/ ٥ ـ ومع ظهور المنظومة العلمانية الشاملة فى الغرب، وبداية هيمنة الرؤية الحلولية والمرجعية الكونية، ظهر فى عصر النهضة فكر وثنى يهمِّش الإله، أو يلغيه تمامًا، ويركز على «هنا والآن». فيظهر فى الفنون التركيز الشديد على الجسد الإنسانى، وفى الفكر يظهر الإنسان الطبيعى، الذى «يوجد» فى الطبيعة/ المادة، ويُردُّ إليها. كما ظهرت قبَّالاه مسيحية تربط الصورة المجازية للجنس برؤية الكون، وظهرت حركات «دينية» ترخيصية. وبعد أن كان الإنسان يُردُّ إلى الطبيعة/ المادة، ثم إلى الجسد، أصبح يُردُّ إلى القاسم المشترك بينه وبين الكائنات الطبيعية الأخرى: الأعضاء التناسلية! فالحضارة الحديثة ـ فى الغرب ـ تدور حول الإنسان الطبيعى، الذى يدور حول جسده، فى إطار المنفعة واللذة. ففى مرحلة التراكم الرأسمالى والاستعمارى، كان جسده أساسَ رؤيته للكون، ولكن فى مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك تحتل اللذة مكان المنفعة، والأعضاء الجنسية مكان المَعدة والعضلات! فالجسد هو الصورة المجازية الأساسية فى عصر التحديث والحداثة، والجنس هو الصورة المجازية الأساسية لعصر ما بعد الحداثة.

ويمكن رصد هذه الرؤية والكثير من مظاهرها فى الفكر والحياة الغربية الحديثة، ابتداءً من العودة إلى نظريات الفيض القديمة، وإنْ فى شكل أكثرَ صَقْلاً، كنظريات التطور، والنشوء والارتقاء، وسلسلة الوجود، وقدَم العالم.. وكلها تهدف إلى إنكار المرجعية المتجاوزة. كما يمكن أن نرى امتدادَ الصورة إلى الفلسفة؛ فقد شبَّه فيلسوف ما بعد الحداثة ليوتار علاقة الإنسان المعرفية بالعالم بعلاقة الرجل الساذج بالمرأة اللعوب. ويرى كلٌّ من نيتشه وبارت ودريدا أن تحطيمهم المقولات العقليةَ واللغويةَ هو عملية ذات طابع جنسى: ذوبان وسيولة. وفى النقد الأدبىَ نجد أن الجنس والرغبة قد اكتسحا النظرية الأدبية تمامًا، حتى ذهبت النظرية الأدبية الأنثوية إلى أن «النظرية» فكرة ذكورية، والمطلوب حالة سيولة أنثوية، بغير تنظير ولا عقل

ولا تجاوز للمرجعية المادية الكامنة، فهى تشبه جسد الأنثى: شيء مباشر ليس له نمط محدَّد أو شكل واضح. وفى اللغة يربطون اللغة العقلانية بالذكورة، واللغة المجازية بالأنوثة. ويربط دريدا المجاز بالمرأة اللعوب، وهو لعب باللغة يشبه الغواية الجنسية التى لا هدف لها، وحلم بالتجاوز لا يتحقق أبدًا. فلا معنى ولا إشباعَ ولا تفسيرَ، وإنما جوع دائم! ويتحدث بارت عن لغة تتسم بالسيولة الكاملة والانفتاح المطلق، لغة يلتصق فيها الدال بمدلوله تمامًا، وتختفى المرجعية المتجاوزة. وهذا الانتصار للُغة المجازية الملتوية والانحراف عن المنطق السليم، هو انتصار للأنثى بجسدها المركب على الذكر بجسده البسيط! فجسد المرأة هو تحدٍّ للتمركز حول اللوجوس (الكلمة/ المنطق، أو الكلمة/ القضيب «الفالوس»)، وتفكيكٌ (تقويض) له. ومن ثمَّ؛ تغيَّر مفهوم النص الأدبى من كونه عملاً فنيًا ناتجًا عن وعى الفنان وتجاوزه لذاته، ورغبته فى فرض المعنى على الطبيعة/ المادة.. إلى كونه: النصَّ/ الأنثى المنفتحة، لتغدو القراءةُ الصحيحة له هى الاستسلام تمامًا للغته اللُغوية ولمجموعة من الصور التى تُفقد العقل هيمنته وسيطرته. ويصبح الاهتمام مُنصَبًّا، هنا، على البُعد الجمالى، حَيث يكون العمل الفنى مرجعَ ذاته، ولا يخضع لأية تساؤلات أخلاقية (يختفى فى الأدب البطلُ والإنسانُ الإنسان، ليظهر «الرجال الجُوف» فى «الأرض الخراب» ينتظرون «جودو» الذى لا يأتى؛ يتحركون بلا اتجاه، فى عزلة قاتلة، خاضعين لحتميات صارمة. وفى الفن التشكيلى تختفى المحاكاة، وتظهر اللوحة «الأيقونة» التى لا تشير إلى شيء، ثم عُلَبُ الخضراوات وصناديق القمامة، ثم «بُراز» الفنان الصافى - منتجات «فنية»! (وسيستغل دريدا صورة البراز هذه للتعبير عن رؤيته النقدية للعالم والفنّ!). ويتم الربط بين التجربتين الجمالية والجنسية، وبين النصوصية - أو «التناص» - والسيولة المرتبطة بالدافع الجنسى؛ فالنصوصية هى التداخل الكامل للنصوص المنفتحة، بحيث يُحيل النص إلى ثان، والثانى إلى ثالث.. إلى ما لا نهاية؛ فلا توجد أية حدود للنص (كان نيتشه مِّن أوائل الفلاسفة الذين شكَّكوا فى موضوعية أى نص!)؛ فتصبح التجربة الجمالية استسلامًا كاملاً لإغواء البنْية (الأنثوية) المنزلقة التى لا حدود لها، والتى تحوى بداخلها كلَّ ما يلزم لفهمها (أو «الاستمتاع» بها، فى الحقيقة!).

ولعل تعميق الانكفاء على الجسد وعلى الذات، والتمركز حولها وعلى ما يَلَذُّها بشكل مباشر، هو الذى يؤدى إلى تزايد الاتجاه نحو الشذوذ الجنسى أو الجنسية المِثْلية والخُنوثة، والتى اهتم بها الأدب الحديث والنقد الأدبى فى الغرب اهتمامًا مَلحوظًا. كما أنه يؤدى إلى شيوع موضوع الحب بمعنى الجنس أو «حب الجنس»؛ حيث تَحُلُّ لغة الجسد محل لغة الخطاب (حتى فى ترويج السلع؛ فيهيمن الإنسان الجسدى حتى على الإنسان الاقتصادى). أما الحب ذو الأبعاد الاجتماعية والإنسانية المركبة؛ فيتراجع لمصلحة الجنس: التجربة المادية البسيطة المباشرة. ويبدو أن الجنس سيصبح المطلقَ النهائى للإنسان الطبيعىَ الحديث، كما كان للإنسان «الطبيعى» الأول. وهذا ما لا يمكنه استيعاب التجربة الإنسانية فى كليتها المتجاوزة. ومن هنا تتزايد فى الغرب الأمراض النفسية؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يقنع، إلى الأبد، ويطمئن بهذا البُعد المادى/ الجسدى الواحد.

(٦)

وإذا كانت هذه هى الصور المجازية التى عبَّر - ويعبِّر - بها الغرب عن نفسه؛ فإن الفكر الصهيونى يدور، فى رؤيته لليهود وللآخر معًا، فى إطار رؤية تعاقدية وظيفية نفعية ضيقة؛ فالعالم بأسره «سوق»، و«الوطن القومى» فيه «سلعة» تُباع وتُشترى. وبناءً على هذه الصورة المهيمنة يمكن فهم سلوك هرتزل فى لجوئه إلى وزير المستعمرات البريطانى يطلب «قطعة أرض» (ربما فى موزمبيق أو سيناء والعريش أو حتى قبرص!) يقيم عليها «وطنًا» لليهود [تمهيدًا للقفز على فلسطين، بطبيعة الحال]. وفلسطين نفسها سلعة يمكن «مساومة» السلطان عليها، وكما يقول موسى هس: «لا توجد قوة أوربية تفكر فى منع اليهود من «شراء» أرض أجدادهم ثانيةً» [والفلسطينيون ليسوا أصحاب وطن، بل هم تجار يملكون «سلعة»، يبيعونها إذا وجدوا السعر المناسب!]. وفى المقابل فسوف تقدِّم «الدولة» المنشودة خدماتها لأسيادها «بأرخص الأسعار»! فهى «دولة» وظيفية نفعية بالدرجة الأولى. والسلعة أو الخدمة الأساسية التى تقدمها هى القتال مقابل المال؛ فماكس نوردو يقول: «إن

اليهود سيقفون حرَّاسًا على الطريق المحفوف بالمخاطر والذى يمتد عبر الشرقين الأدنى والأوسط حتى حدود الهند»، وهو ما عبَّر عنه وايزمان وأرنت وجولدمان والمنظمة الاشتراكية «الإسرائيلية»، وغيرهم من قادة الحركة الصهيونية والمتعاطفين معهم. بل إن المشروع يتحول إلى أرقام على لسان وزير التخطيط فى الكيان؛ فتكاليف حماية المصالح الأمريكية فى المنطقة كان يمكن أن يكلفها ٥٥ بليون دولار، وهو مبلغ لا تدفعه أمريكا إلى الكيان بحال؛ فـ «أين إذن بقية المبلغ؟»! وعلى لسان السفاح شارون (وكلهم سفاحون!)، الذى قال: «إن الولايات المتحدة قدَّمت معونات للكيان ثلاثين مليار دولار، أما الخدمات التى قدمها الكيان فتفوق المائة مليار، وأضاف: إن «الولايات ما تزال مدينة لنا بسبعين مليار دولار»!

وتتأكد هذه الصورة بصور أخرى هى صور: «الحائط» أو «الخادمة» أو «كلب الحراسة». فهرتزل يقول: «سنقيم هناك [فى فلسطين] جزءًا من حائط لحماية أوربا، يكون حصنًا منيعًا للحضارة [الغربية] فى وجه الهمجية». وبن جوريون يصف رغبة بريطانيا فى مهاجمة جيش الكيان فى سيناء أثناء حرب ١٩٥٦ برغبة السيد الإقطاعى الذى يريد أن يعاشر إحدى خادماته، لكن فى الخفاء! وتشيع على ألسنة وأقلام الصهاينة أنفسهم صورة الكيان بوصفه «عميلاً للولايات المتحدة»، والصهاينة بوصفهم كلاب حراسة للمصالح الأمريكية، والكيان «كلب حراسة رأسه فى واشنطن وذيله فى القدس»، وهو عند الغرب «مخلب قط» لهذه المصالح! وكان طبيعيًا أن تتطور الصورة لتناسب عصر التكنولوجيا والصناعات الحربية المزدهرة؛ فيصبح الكيان «حاملة طائرات» و«دولة» تابعة مجهزة بأفضل الأسلحة والجنود. لكن الصورة الأخيرة تضمر - بوعى أو بدونه! - إمكان الاستغناء عن هذه الآلة أو قطعة الغيار؛ لأنها ليست عضوية ولا ثابتة!

ويقوم الكيان الصهيونى، من جهة أخرى، على بنية أسطورية تعبِّر، كالصورة المجازية، عن نموذج معرفى أو رؤيةٍ كاملة للوجود بأطرافه: الإله - الإنسان - الطبيعة، وتتأسس على إلغاء الزمان أو تجميده (إنكار تاريخ أقوامهم، وإنكار تاريخ أصحاب الأرض)، والانفصال عن المكان. وهو ما حدث فى كل استعمار

استيطانى، من أمريكا الشمالية إلى فلسطين. فقد قامت الصهيونية على إنكار تاريخ اليهود فى «المنفى»، ولن يتصل هذا التاريخ إلا بـ«العودة» إلى فلسطين؛ ليبدأ تاريخٌ خالٍ من الاضطهاد والصراع، تاريخٌ مقدس!

ويتجلى إنكار الزمان وتأكيد المكان فى ظواهر من قبيل ظاهرتى «الهاجس الأمنى» و«عقلية الحصار»، اللتين تسيطران بشكل مرَضى على العقلية الصهيونية؛ فتزداد تسليحًا وعنفًا، مركِّزة على الأبعاد المكانية التى تعزل الكيان عن العرب، وتعزل مواطنيه عن الفلسطينيين (المستوطنات والطرق الالتفافية). غير أن الزمان العربى يزداد حضوره ويفرض نفسه، كاشفًا زَيْفَ الأسطورة الصهيونية، باستمرار المقاومة والصمود.

وتخون الصور المجازية أصحابها أحيانًا، كما خانت شامير حين وصف الموقف فى الانتفاضة الأولى (١٩٨٧) بقوله: «إن العملاق (الإسرائيلى) سيسحق القزم الفلسطينى»، وهى عكس صورة داود - عليه السلام - الصغير الذى هزم جالوت «الفلسطينى» العملاق! وشاع بين الصهاينة وصف جنوب لبنان بالمستنقع الذى يهدد حياتهم ووجودهم، مع أنهم كانوا يتباهَون بأنهم جاءوا فوجدوا فلسطين مستنقعات وصحارى؛ فجففوا المستنقعات وزرعوا الصحارى! ووصفوا الانسحاب بأنه كان خياراً بين كوليرا البقاء وطاعون الاحتلال أو سرطانه!

وقد تم رصد استجابة المستوطنين للانتفاضة الأولى - بتبسيط النموذج الإدراكى المادى المعتاد - من خلال مقولتى: الحمائم والصقور؛ أى الاعتدال والتشدُّد وحسب، فى حين أن النظر إلى الظاهرة فى أبعادها التركيبية يؤدى إلى رؤية «طيور» أخرى، كالدجاج: الجبان، السريع الهرب، والنعام: الذى يجيد دفن رأسه فى الرمال! كما لا نعدم أن نجد كثيراً من الحمائم التى تتحدث كالصقور، والصقور التى تتحدث كالحمائم. . . إلخ.

وعلى الجانب الآخر فقد حاول بعض الكُتَّاب - بحُسن نية بالغة! - أن يسلبوا العرب حقهم فى التعبير عن رؤيتهم الإدراكية الخاصة حين سمَّوا الانتفاضة بهذا

الاسم، الذى يجمع فى معانيه : نَفْضَ التراب (الاحتلال)، والمعرفةَ التامة بالمكان، وتطهيرَ الطريق من اللصوص، والمعرفةَ بالعدو، وتفتُّحَ الكَرْمة بالعناقيد، وكثرةَ أولاد المرأة. وكلها معان تدل على أن ما يحدث الآن كان هناك دائمًا! (على عكس الثورة، مثلاً، التى تؤكّد معنى الانقطاع). وهو تعبير لا مثيل له فى اللغات الأوربية، لكن المناضلين الفلسطينيين وضعوا أيديهم، وفى بساطة وتلقائية، على أهم خصائص تحركهم المبارك : أنه يتم داخل إطار الهُوية التى تمتد من الماضى، عبر الحاضر، إلى المستقبل، حتى تعود فلسطين كما كانت طوال تاريخها، بإذن الله.

(٧)

إذا كان الباب الأول من الكتاب - الذى عرضنا له آنفًا - قد عالج «الصور المجازية الإدراكية»، فالباب الثانى يقف عند «علاقة الدال بالمدلول». وهى قضية لا تنفصل عن الأولى، بل ربما كان يصح أن تتقدم عليها! ذلك أن الدال قد يأخذ (فى اللغة المنطوقة والمكتوبة) صورة اللفظ المفرد، أو التعبير المركب (الحقيقى أو المجازى)، ومن ثَمَّ؛ يكون التعبير (الصورة المجازية) دالاً يعبِّر عن مدلول.

* * *

١/٧ - وليست علاقة الدال بالمدلول إشكالاً لُغويًا محضًا، كما يبدو للوهلة الأولى؛ بل هو إشكال فى طبيعة الإدراك نفسه. بمعنى أنها تعبير عن علاقة الإنسان بالواقع (بالإنسان : الذات والآخر، وبالطبيعة/ المادة، وبالله) وإدراكه إياه. من ثَمَّ؛ فالعلاقة بين الدال والمدلول قد تكون علاقة انفصال كامل، أو التحام كامل، أو انفصال واتصال. غير أنه يمكن دَمْجُ المقولتين الأُولَيَيْن - الانفصال الكامل والالتحام الكامل - لتصبحا تعبيرًا واحدًا عن إزالة المسافة، وانتفاء العلاقة التكاملية بين العقل والواقع. فى حين يبقى الشكل الثالث للعلاقة دالاً على علاقة قوية ومركبة بين الدال والمدلول، لكن بلا تطابق كامل. وهى ثنائية تطرح ثنائيات أخرى، من قبيل : اللغة - الفكر، الشكل - المضمون، داخل النص - خارجه، الوسيلة - الغاية، المنطوق - المكتوب. وهى ثنائيات متكاملة فى النظم العقلانية،

برغم أن المدلول يسبق الدال، كما أن المضمون والفكر غاية، والشكل واللغة وسيلة.

* * *

٧/٢ - وقد طُرح هذا الإشكال في الفكر الإسلامي في مسألة كلام الله؛ حيث قال المعتزلة إنه محدثٌ، هربًا من شُبهة تعدُّد القدماء، في حين ميَّز الأشاعرة بين الكلام النفسي (المدلول)، وهو أزلي، الذي هو معنى قائمٌ في النفس، وبين ما يمكن أن نسميه بالكلام الفعلي (الدال)، وهو ما نزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - عن طريق الوحي، وهو محدَث مخلوق. فثمة مسافة تفصل، لكنها لا تفصم، بين الدال والمدلول. وهذا هو جوهر النسق الإسلامي التوحيدي: اتصال، وانفصال. فالعلاقة بين الله - تعالى - ومخلوقاته تأخذ هذا الشكل: غياب أمبريقي (حسي) كامل، وحضور بالرعاية والعناية التي ترى وتسمع وتُحصي وتَهدي وتُضل... إلخ. وطبيعي أن تأخذ علاقة الدال بالمدلول الشكلَ نفسه؛ فأحدهما لا يلتحم بالآخر، واللغة ليست شفافة تمامًا، لكن توجد وسائل لتحسين الأداء اللغوي للوصول - أو الاقتراب من «الحقيقة» وتوصيلها. فعلاقة العقل بالواقع، هنا، علاقة استقلال، من جهة، واتصال من جهة أخرى.

* * *

٧/٣ - وهذا الموقف يختلف عن موقف ما بعد الحداثة، التي تطرح إما حضورًا كاملاً للمدلول في صحبة الدال أو غيابًا كاملاً، وكلاهما مستحيل؛ فتُطرح الصيرورة على أنها الحل الوحيد الممكن. ففرديناند دي سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣) - أبو علم اللغة الحديث، والمعطف الذي خرجت من تحته اتجاهات ما بعد الحداثة كلُّها - يرى علاقة الدال بالمدلول علاقة اعتباطية عشوائية لا تستند إلى شيء! وأن اللغة نظام من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة، ليس لأجزائها هُويةٌ أو جوهر، أو حتى وجودٌ خارجَها. ومعنى الإشارة ليس كامنًا فيها، ولا حتى يُضاف إليها، بل يأتي من اختلافها مع إشارة أو إشارات أخرى؛ فهو أمر وظيفي يُحدَّد داخل شبكة العلاقات في النص نفسه، أي أن المعنى يأتي من داخل اللغة نفسها

وليس من الواقع. وهو ما يعنى أسبقية اللغة على كلٍّ من العقل الإنسانى والواقع، مما يؤدى إلى تحييدهما، أو حتى تهميشهما؛ فلا تعود لهما فاعلية ما. كما أنه يعنى أن اللغة - النسقَ المكتفىَ بذاته - بلا أصل، إنسانى أو إلهى، اتساقًا والقولَ بأن أصل العالم مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد، وأن الخلق عملية غير مفهومة تمت بالصدفة. وإن وُجد إلهٌ، فهو المحرِّك الأول وحسب! فكأن اللغة تَحُلُّ، هنا، محل المادة؛ لتكون المبدأ الواحدَ الكامنَ فى الكون (الطبيعة والإنسان)، النظامَ الضرورى والكلى الذى يعلو فوق الطبيعة والإنسان معًا، ويخضع، مع هذا، مثلَهما، للصيرورة والنسبية الدائمة.

* * *

٤/٧ - ولهذا الانفصال الحاد بين الدال والمدلول أسبابُه فى تطور الحضارة الغربية الحديثة، ابتداءً من تاريخ الاستعمار - الذى جمع النهب والإبادة - لتكتشف الحضارة العقلانية الإنسانية أن سلوكها ناقض (وما يزال) كلَّ مبادئ العقلانية والإنسانية! وتقويض علاقة الذات بالموضوع من خلال الرؤى الفلسفية والفيزيائية والبيولوجية، التى ظهرت أواخرَ القرن التاسع عشر وأوائلَ القرن العشرين. وانفصال الوسائل - فى حضارة متسارعة «التقدم» - عن الغايات؛ حيث يكون هذا «التقدم» هدفًا فى ذاته، وتتحول الوسائل كلها إلى غايات! وزيادة معدلات انفصال العلم الطبيعى عن القيمة، والتجريب عن العقل، وازدياد معدلات الاستهلاك حتى تحول إلى غاية بدلاً من أن يكون وسيلة، وتحول الإنسان نفسه إلى «شىء» وسلعة من السلع، وأصبح جزءًا من الطبيعة/ المادة، يخضع لقوانينها وحتمياتها؛ ففقد تركيبيته وحريته ومقدرته على التجاوز، وأصبح دالاً بلا مدلول! وتصل العبثية مداها فى إنتاج السلاح لمجرد إثبات التفوق أو تصديره - مع المشكلات! - إلى دول لا تملك قُوتَ يومها لتُستنزف ثرواتها واستقلالها!

كان لابد لهذا كله أن يقود إلى «ترشيد» اللغة؛ لتصبح لغةً بيروقراطية منضبطةً تمامًا، محايدةً تمامًا، أو - على العكس - لغةَ الإعلام التى تقول كل شىء فى الظاهر، ولكنها فى الحقيقة لا تقول أى شىء! ومن ثَمَّ؛ ظهرت الفلسفة الوضعية المنطقية

التى ترى أن اللغة لابد أن تكن واضحة ومحايدة تمامًا، لا تحمل أى مضمون أخلاقى أو عاطفى؛ لغةً أقرب إلى لغة المعادلات الرياضية والعلوم الطبيعية، ومَثَلُها الأعلى هو «لغة» الجبر، التى تتطابق تمامًا مع مضمونها! ومقياس الصدق فى اللغة أن نتحقق من مضمونها بالاختبار والتجربة، وإلا فهى ليست بلغة. من ثَمَّ؛ فكل ما يعبِّر عن الأخلاق والجمال والإحساس الدينى أشباهُ جُمَلٍ لا معنى لها!

وحين جرى التمرد على هذا الاتجاه، ظهرت لغة ذاتية مغرقة فى ذاتيتها، مكتفية بذاتها، لا تشير إلى عالم الأشياء؛ فأصبحت هى اللغة الوحيدة المقبولة فى عالم الفن بخاصة، حتى أصبح فنًا نُخْبويًا، يزداد إبهامًا وغموضًا، مع ادعائه الثورةَ على البرجوازية! وانتقل نفس المفهوم إلى فلسفة العلوم وعلم اللغة؛ حيث أصبحت اللغة مرجعية ذاتها، تكتفى بالدوال دون مدلولات؛ فانفصل الدال عن المدلول، وسبقت اللغةُ الواقعَ! وجاءت البنيوية لتستبعد الذات الإنسانية، وتركز على دراسة البنية المجردة - الهندسية - التى تتحدث من خلال الإنسان (أى تسبق العقل وتتحكم فيه) شأنها فى ذلك شأن اللغة والجسد والجنس! وإن احتفظت ببريق إنسانى فى تأكيدها على قدرة العقل البشرى على التوليد، ومحاولتها رؤيةَ التماثل homology بين العقل والبُنى التى يولِّدها. وعلى الرغم من انطلاق البنيوية من مقولات فرديناند دى سوسير عن انفصال الدال عن المدلول، فقد رأت، مثله، أن ثمة علاقةً بينهما، وأن توصيل المعنى أمر مطروح، أى أنهم لم يسقطوا تمامًا فى العدمية الفلسفية الكامنة فى رؤيتهم.

أما أنصار ما بعد الحداثة فقد وسَّعوا الهُوَّة بين الدال والمدلول حتى انفصلا تمامًا، وسقطت اللغة فى قبضة الصيرورة، أو ما يسميه دريدا «الاخترجلاف» (كلمة نحتها المسيرى من كلمتى: اختلاف وإرجاء، على غرار نحت دريدا للكلمة الفرنسية la difference)؛ حيث المعنى مرجأ ومختلف دائمًا، متناثر فى الكلمات التى تقود إلى كلمات، كما يقود النص إلى نص، حتى يصبح جمع المعنى مستحيلاً؛ لانتفاء المركز.

فكأن بعض أنصار ما بعد الحداثة يطرحون حالة استقطاب مستحيلة: إما يقين كامل، أو شك كامل، تلاحم أيقونى حَرْفى بين الدال والمدلول، أو انفصال كامل. لغة تطابق الواقع، أو لا لغةَ ولا واقعَ، حياد كامل أو ذاتية مطلقة، حضور كامل للمعنى، أو غياب كامل له. ولا يبقى فى النهاية إلا الغياب: غيابُ الإنسان ومعه سائر الكليات والمرجعيات الكبرى، من الإله والإنسان والطبيعة إلى المجتمع والأسرة والتاريخ... إلخ (التى تخضع جميعًا، الآن، لعمليات تقويض وتشويه على مستوى الواقع وعلى مستوى اللغة معًا). فأقصى ما يطمح إليه دعاة ما بعد الحداثة هو «القصص الصغرى»، نظريات أو مرجعيات ليست لها أية قدرة تفسيرية شاملة، أو شرعية تجاوز ذاتَها!

(٨)

غير أن التجربة الإنسانية لا تحتمل هذه الاستقطابات الطفولية، إن على مستوى الرؤية أو على مستوى اللغة؛ فالله - تعالى - والإنسان والطبيعة كيانات كبرى موجودة ومتمايزة، ليست متحدةً، لكنها على اتصال، كما أن الدال منفصل عن المدلول، لكنهما يلتقيان. والحالة الإنسانية تقع داخل حدود الصيرورة، لكنها ليست مستوعَبَة فيها تمامًا، والحقيقة موجودة، لكننا لا نستطيع الإحاطة بها كاملةً. وثنائيات: اللغة/ النسق - الكلام/ التعبير - والدال/ المدلول، والذات/ الموضوع، ثنائيات حقيقية، لكنها تكاملية، وليست تصادمية. والباب ما يزال مفتوحًا، وسيظل، للاجتهاد والإضافة البشرية إلى صَرْح المعرفة والتواصل الإنسانى، دون سقوط فى هُوَّة العدمية واليأس.

ويتبدى هذا الاجتهاد الإنسانى فى قضية المجاز، الذى لا يعد وسيلتنا لإدراك الوجود الإنسانى المركب وحسب، لكنه وسيلتنا لإدراك الله - تعالى - كذلك. فالمجاز يربط بعض صفات الإله المتجاوز للحواس ببعض الشواهد التى تدركها الحواس. أى أنه يربط بين المحدود الإنسانى واللامحدود الإلهى، وإن كان فى إطار

﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى١١) . فالإله ليس حالاً فى الإنسان أو الطبيعة أو التاريخ، بل هو المركز، أو المدلول المتجاوز للطبيعة/ المادة. ومع هذا فهو يتصل بالإنسان - الذى يعيش فى الطبيعة/ المادة - برُسله ورسالاته، وباللغات البشرية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾(إبراهيم: ٤). والمجاز وحده هو القادر على تصوير هذه العلاقة المركبة من الاتصال والانفصال، فى تعبير يَشفُّ، لكنه لا يكشف، ويعطى الإحساس بالإدراك، لكنه لا يسقط فى الإحساس بالإحاطة الكاملة. كما أنه يكشف عن حركة اتصال حلزونية مركبة، مفتوحة ومتواصلة. فهو صدى للثنائية الأصلية: ثنائية الخالق والمخلوق، وفى المجال البشرى ثنائية: الأنا والآخر؛ فهو يضيِّق المسافة الإدراكية بين الخالق والمخلوق، وبين الإنسان وأخيه الإنسان، لكنه لا يُلغيها. وهنا لا تكفى اللغة المحايدة أو المجردة، ولا حتى التواصل الجسدى، للتعبير عن هذه التجربة المركبة للوجود الإنسانى، فلا مفرَّ فى النهاية من المجاز.

* * *

١/٨ - وفى مقابل المجاز وحركة التواصل الحلزونية المركبة المفتوحة، يأتى كلٌّ من: التأيْقُن والحَرْفية. والأيقونة icon هى الصورة أو التمثيل فى اليونانية، ثم اللوحة أو الرسم البارز أو اللوحة الفُسَيفسائية للسيد المسيح أو العذراء - عليهما السلام - أو أحد القديسين فى النصرانية، تُعدُّ أداة مساعدة أو وسيطًا للعابدين. وقد ظهرت حركة مضادة للأيقونات iconclasm فى القرنين الثامن والتاسع، ذهبت إلى أن الأيقونات تشكِّل سقوطًا فى الوثنية؛ لأن أكثر المصلين أصبحوا يظنون الأيقونة محلاً للحلول الإلهى، أى أنها الإلهُ نفسُه، وليست مجرد رمز له (أى أن العُبَّاد ألغَوا المسافة بين الدال والمدلول). وهذا هو التأيقن فى اللغة: محاولة إلغاء المسافة بين الدال والمدلول حتى يتحدا؛ فيصير الدال هو المدلولَ نفسه، ملتفًا حول ذاته، دون أن يشير إلى شىء خارجه. وقد عرفت اللغات ظواهر للتأيقن، فى الكتابات التصويرية (حيث الكلمةُ صورةٌ للشىء)، كالصينية والهيروغليفية، والكلمات التى تحاكى أصواتًا (أزيز. نهيق. وشوشة. غرغرة... إلخ، وأصوات

الألم، ولفظة أم - المتكررة في كل اللغات - التي تشبه صوت الطفل أثناء الرضاعة)، واللغات الخاصة التي لا يعرفها غير أصحابها. لكن أنطوان أرتو (منظِّر ما يُعرف بمسرح القسوة) كان يطمح إلى مسرح أيقوني ليس مبنيًا على الكلمات، وإنما على حركة الجسد وعلى مشاركة المتفرجين، دون نص مكتوب. كما أنه كتب ما سماه «الشِّعر اللفظي» المبنيَّ على تجاور أصوات بلا دلالة، تصنع تركيباتُها النَّبْرية حالات شعرية، أو هكذا ظن! وهو ما يطمح فكر ما بعد الحداثة إلى الوصول إليه: لغةً حلولية كاملة (لم ينفصل فيها الإله عن الإنسان، ولا يختلف فيها الجسد عن الروح)، لغة ما قبل الوعي والمعرفة.

وإذا كان التأيقن يعني إشارة الدال إلى ذاته وقد ابتلع مدلوله؛ فإن الحَرفية تعني العكس - ظاهريًا -، أي ابتلاع المدلول دالَّه؛ حيث لا قيمةَ للدال إلا بقدر دقته في تمثيل الواقع، والتركيز إنما يكون على المدلول (المعنى) الواقع، وليس على الدال (اللفظ أو المصطلح).

غير أنه خلاف ظاهري، كما أشرنا؛ فالتأيقن والحَرفية، كلاهما، يتسمان بالواحدية وعدم تعدُّد المستويات، عكسَ المجاز، الذي يعبِّر عن الاتصال والانفصال بين قطبين متفاعلين يشكِّلان ثنائية نشطة: الإله والإنسان، الإنسان والطبيعة، المطلق والنسبي، الذات والموضوع. ويرجع هذا إلى أن المركز (اللوجوس) غير كامن في النموذج أو في العالم؛ فهي لغة توحيدية، ترى الإله قوةً متجاوزة، لا حالَّةً ولا متجسِّدةً. أما لغة التأيقن والحَرفية فهي لغة حلولية كمونية، ترى المركز حالاً إما في الإنسان أو في الطبيعة، أو في كليهما. ومن ثَمَّ يصبح العالم مكتفيًا بذاته، ويمتزج المطلق بالنسبي، والإنساني بالطبيعي، والروحي بالمادي، وتختفي الثنائية النشطة، وينتفي التجاوز. وقد عبَّرت الحضارة الغربية الحديثة (حضارة العلمانية الشاملة، أو وَحْدة الوجود المادية) عن نفسها - عبر تاريخها - إما بلغة متأيقنة أو بلغة حَرفية؛ أي بلغة موضوعية محايدة تمامًا، أو بلغة ذاتية تمامًا. وها هي تلجأ إلى التفكيك والسيولة والعدمية، وتعلن استحالة التقاء الدال بالمدلول، واستحالة الإفصاح عن معنى ما. وهو التطور نفسه الذي مر به الفن الغربي الحديث؛ حيث مر من مرحلة تمثيل الواقع

بأمانة وموضوعية (الكلاسيكية المحدثة، والواقعية الطبيعية)، إلى تمثيل الذات (الرومانسية والرمزية والسُّريالية والتجريدية وتيار الوعى)؛ حيث ينتقل الشكل ويتأيقن، ويصبح مرجعية ذاته. ثم إلى مرحلة السيولة الكاملة؛ حيث تحل المفارقة الساخرة irony محل المجاز؛ ليكون تفكيكًا وتقويضًا بلا تركيب، وتحويلاً للعالم إلى ذرَّات متناثرة لا هدف لها أو غاية.

* * *

٢/ ٨ - وإذا كان النص المقدَّس هو «الأصل» الذى يعود إليه كل المؤمنين به، وهو نصٌّ مجازىٌّ توليدىٌّ، لا يمكن فهمه إلا فى إطار طبيعته المجازية، وثنائيته النشطة (عكسَ النص العلمانى الدقيق/ الحَرفى، الذى ترتبط فيه الدوال بدلالات حسية مادية محدَّدة) - فإننا ينبغى أن نميِّز بين الحَرفية والأصولية. فالأصولية تعنى العودة إلى أصول الدين الأولى، وإلى ممارسات الأوَّلين والصالحين والحكماء واجتهاداتهم، ومحاولة تفسيرها تفسيرًا جديدًا، وتوليد معان جديدة منها تتلاءم وزمانَ المفسِّر الأصولى الجديد ومكانَه، مع إمكانية رفض كثَير من الممارسات وبعض تفسيرات الكتب المقدسة التى تراكمت عبر العصور. أما الحَرفية فتعنى التمسك بحَرفية النص، دون اجتهاد أو إعمال عقل، وكأن رسالة النص واضحة صريحة مثل القاعدة العلمية أو المعادلة الجبرية، بل كأن النص تجسُّد للإله فى العالم، وكأن العالم كلٌّ عضوى مُصْمَت، لا ثنائيات فيه ولا أسرار؛ فالدال هو نفسه المدلول، وبذلك تنتفى فكرة الزمان، وثنائية الدنيا والآخرة.

وعادةً ما تخبِّئ النزعة الحَرفية نزعة أيديولوجية ما، باجتزاء النص من سياقاته ومنظومته وفرض ما يشاء المفسِّر من مضامين (لا تتجاوز، عادةً، ما فى عالم المادة من أشياء وأحداث مباشرة). كما أن النزعة الحَرفية شعبية؛ فالشخص العادى فى العصر الحديث - بعد عزله عن تراثه وتاريخه - يريد أن يشعر ويدرك بحواسه الخمس، ويفضِّل الدقةَ والتحديد على الإبهام والتركيب، والمباشرةَ على المجاز والتجاوز (أى أنه يفضِّل المعادلات الجبرية على الشعر!). وهى، كذلك، تبدأ ثورية متطرفة (بتجاوزها التفسيراتِ السائدة، التى قد تَسْنُد الوضع القائم)، لكنها

لا تلبث أن تتحول إلى رجعية مغرقة فى رجعيتها (لأنها تجعل الواقع المباشر، الزمانىَّ والمكانىَّ، مرجعيتَها الوَحيدة، لا تجاوزه).

ومعظم الحركات الشمولية، اليمينية واليسارية، حركات حَرفية: لها كتبها «المقدسة» (أعمال هتلر، وكتابات ماركس ولينين. . .) التى تحتوى كلَّ ما يلزم للتعامل مع الواقع المادى (تطابق كامل بين النص والواقع)، وإلا؛ فإنه يتم إصلاح الواقع بالقوة ليتفق وحرفيةَ النص! ولهذا فهى ترتبط، عادةً، بالبُعد العسكرى (حروب الفرنجة، والصهيونية. . . إلخ).

لهذا ينبغى أن نميِّز بين أصولية «حقة» تؤمن بالإله المتجاوز، وبأن العالم المادى ليس البداية والنهاية، وأن مركزهَ ليس كامنًا فيه، وبين أصولية «حَرفية» تعبِّر عن النزعة الجنينية والهروب من التركيب والثنائيات الفضفاضة.

* * *

٨/٣ - ولعل العقيدة الألْفية الاسترجاعية فى التراث النصرانى - والتى تؤمن بضرورة استرجاع اليهود فلسطينَ ليعود المسيح ويبدأ حكمه لألف عام - مَثَلٌ جيد على التفسيرات الحرفية. فقد فسَّرت البروتستانتية بعض الإشارات العابرة فى العهد القديم (التى تفسرها الكاثوليكية تفسيرًا مجازيًا) تفسيرًا حَرفيًا ومنحتها مركزية مطلقة، كاصطفاء الربِّ اليهودَ وعهده إليهم، وكون اليهود المعاصرين هم العبرانيين القدامى، وضرورة عودتهم إلى فلسطين ليتحقق الحلم الألفى الاسترجاعى. وساعد على ذلك نزوع البروتستانت إلى الخلط بين المقدس والتاريخى، وبين المطلق والنسبى؛ فهم دائبو البحث عن قرائن وإشارات مادية من الإله، ودائمو الانتظار للرؤى التى تتحقق فى التاريخ. وهذه هى الرؤية الصهيونية فى جوهرها: أن اليهود المعاصرين هم شعب الله المختار، وأن حقوقه - أى هذا «الشعب» - فى أرض الميعاد أزلية!

ويبدأ تاريخ الصهيونية ذات الديباجات اليهودية مع تفسيرات البروتستانت الحرفية للكتاب المقدس فى إنجلترا فى القرن السابع عشر، والتى تبنتها الأوساط

الاستعمارية والنخب الحاكمة فى الغرب لتصبح جزءًا أساسيًا من استراتيجيتها تجاه العالم العربى، كما تلقفه بعض المثقفين اليهود فى شرق أوربا ووسطها. واكتشفت الحركة الصهيونية - على الرغم من علمانيتها الواضحة - القيمةَ التعبوية للخطاب الدينى الحرفى، لخداع الجماهير اليهودية وتجنيدها وراء الدعوة الصهيونية. وساعد على نجاح الدعوة ذلك «التركيبُ الجيولوجى التراكمى» الذى أدى إلى كثير من التناقضات الجوهرية فى العقيدة اليهودية، وكذلك قبولُ اليهودية الملحدَ (طالما أمُّه يهودية)، ثم ارتفاع معدلات الحلولية بعد سيطرة الفكر القبَّالى على الحاخامات.

ويدور الفكر الحلولى حول ثلاثة عناصر، هى: الإله، والطبيعة، والإنسان. وفى الحلولية اليهودية يكون الإنسان هو الشعب اليهودى، والطبيعة هى أرض إسرائيل (أرض الميعاد). أما الإله فهو المبدأ الواحد الذى يَحُلُّ فيهما جميعًا، وهو عند المتدينين: الإله (وَحْدة وجود روحية)، وعند العلمانيين: روح الشعب أو التراث اليهودى، أو العرْق اليهودى، أو التوراة بوصفها تعبيرًا عن روح الشعب (وَحْدة وجود مادية). ويلاحظ أن حلول هذا المبدأ الواحد فى كلٍّ من الشعب والأرض يجعلهما مقدَّسَين، بل تصبح روح الإله وروح الشعب - بل وروح الأرض أيضًا - شيئًا واحدًا، على أن يكون هذا منفصلاً عن المنظومات القيَمية اليهودية. وقد لجأ المتدينون إلى التفسيرات الحرفية ليتجنبوا مأزق التفسيرات المجازية التى تؤجل العودة، ويلتقوا بالعلمانيين/ الملحدين على هذه الأرضية الحلولية - الروحية أو المادية؛ فلا فرق!

(٩)

مزاوجة الدال بالمدلول، إذن، ليست بريئة، بل هى اختيار واجتهاد وتحيز. وليس مهمًا، هنا، إن كان التحيز واعيًا أو غير واعٍ؛ فالله وحده يعلم بالسرائر، لكن تحليل الخطاب كاشف!

ولعل من أبرز ما يمكن رصدُه فى هذا المجال المصطلحات التى نستوردها من الخارج ولا نَسُكُّها بأنفسنا، وبخاصة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية (فنقل مصطلحات العلوم الطبيعية سهل إلى حدٍّ ما) التى نستخدمها، عادةً، فى وصف مكنونات النفس الإنسانية والواقع الاجتماعى. فهذه المصطلحات/ الدوال تكون مزدوجة التحيز؛ فهى، من جهة، متجذِّرة فى وَسَطها الحضارى الخاص، تاريخًا وواقعًا. كما أنها تشير، من جهة أخرى، إلى رؤية مَنْ يَسُكُّها واجتهاداته.

ويمكن أن نلحظ هذا حين نتحدث، مثلاً، عن مصطلح «الأسرة»؛ إذ لابد أن نلحظ الاختلاف فى علاقات أفرادها (مسئوليات وواجبات) بين المجتمع التعاقدى التناحرى الغربى، والمجتمع التراحمى العربىِّ الإسلامىِّ. وحين نتحدث عن «التديُّن» وزيادة معدلاته فى الغرب، فنحن نشير إلى تدين «احتفالى» لا يصل إلى الالتزام بجوهر الشعائر والأخلاقيات الدينية. ومصطلح «الماسونية» انتقل من معناه فى البلاد البروتستانتية (وبخاصة إنجلترا) إلى معنى جديد فى البلاد الكاثوليكية، ثم إلى معنى ثالث فى بلاد العالم الثالث. والأمر نفسه حدث مع مصطلح «الصهيونية»، الذى كان يعنى مجموعة الأفكار التى تهدى المستوطنين فى ممارساتهم، ولكنها، بدلاً من ذلك، وضعتهم فى ورطة تاريخية! فَفَقدت الكلمة كثيرًا من «جلالها ورومانسيتها»، وأصبحت تعنى الكلام المدَّعى الأحمق، أو فَقَدت معناها تمامًا (بالنسبة إليهم طبعًا. لكننا نفهم منها أنها هجمة استعمارية عنصرية شرسة لا مفر من مقاومتها إلى آخر نَفَس!).

وكثير من الدوال قد يكون مستقرًا فى سياقه التاريخى والحضارى، فإذا انتقل إلى سياق غيره أصبح بلا معنى، بل يكون أحيانًا أداةَ تضليل. فمصطلح «العصور الوسطى» مثلاً، يعنى فى الغرب فترة من التخلف والهمجية (عصر الظلام)، لكنها تزامنت مع مرحلة صعود الحضارة العربية وازدهارها؛ فيكون إطلاق المصطلح على ذات الفترة عندنا مضلِّلاً. والأمر نفسه مع مصطلح «عصر النهضة»، الذى يصف مرحلة الصعود والازدهار فى الحضارة الغربية الاستعمارية، ونحن ننقله لوصف مرحلة تراجع الخطاب الحضارى المستقل،

وبداية الهيمنة الاستعمارية والتبعية الاقتصادية والثقافية فى بلادنا! ومصطلح «الاستنارة والتنوير»، نُقل إلينا ليصف كتابات بعض الكُتّاب الذين حرَصوا على نقل الفكر الغربى العلمانى دون إبداع كبير، ولا تنطبق عليه كل خصائص الفكر التنويرى الغريب، الذى كشف الغربيون أنفسهم تناقضاته، بل ذهبوا إلى أن ظواهر مثل النازية والإبادة هى ظواهر كامنة فى فكر حركة الاستنارة نفسه! و«عصر الاكتشافات» هو العصر الذى خرجت فيه أوربا لتكتشف «العالم الجديد» ثم لتمد سلطانها عليه، لكنه - فى نظر أصحاب البلاد الأصليين - عصر الاستعمار الاستيطانى والنهب والإبادة والاستعباد! والحربان «العالميتان» لم تكونا كذلك إلا من وجهة نظر غربية فقط. وقُلْ مثل هذا عن المطربين «العالميين»، والرأى العام «العالمى»، و«النظام العالمى الجديد»؛ فهى كلُّها، وأمثالُها، تعبِّر عن وجهة النظر الغربية التى تجعل من نفسها، دائمًا، مركزًا للعالم!

وقد ننقل مصطلحًا لا يكشف رؤية صاحبه وحسب، بل يكشف جهلَه وعنصريتَه أيضًا، كما حدث فى مصطلح «معاداة السامية Anti Semitism» وهو مصطلح يفترض هُوِّيَّةً سحيقة أو نقاءً خالصًا بين الأعراق والحضارات، لا وجود لهما فى الواقع، كما يفترض أن اليهود هم وحدَهم الساميون، مع أن العرب هم أفضل ممثلى التشكيل الحضارى السامى، والعربية هى أقرب اللغات إلى اللغة السامية - الافتراضية - الأولى، باعتراف معظم العلماء الغربيين والمسلمين المتخصصين. وكذلك مصطلح «العلمانية»، الذى يصف تجارب علمانية/ دنيوية مختلفة بين أوربا البروتستانتية وأوربا الكاثوليكية.

وقد ننقل المصطلح الغربى مضحِّين بمصطلح عربى يصف الظاهرة من وجهة نظرنا، كمصطلح «الحروب الصليبية» الغربى (الذى يضفى بُعدًا دينيًا على حرب استعمارية الأهداف)، ومصطلح «حروب الفرنجة» العربى الإسلامى يعرِّى هذهَ الحروب منَ هذا الادعاء.

وأحيانًا يكون المصطلح مختلط الدلالات فى لغته؛ فنسوى بينها. فمصطلح «تحرير المرأة» ذو البُعد الاجتماعى يختلف جوهريًا عن «حركة التمركز حول الأنثى»

التى تعبِّر عن رؤية معرفية شاملة، كما أشرنا آنفًا. ومصطلح «الترشيد» أو «العقلنة Rationalisation» يعنى فى المعاجم استبعاد الغيب والسحر من المعرفة، وتطبيق المناهج العلمية البيروقراطية على إدراة المجتمع. لكن ماكس ڤيبر قال: «إن حالة الترشيد ستؤدى لا إلى مزيد من الحرية للإنسان، وإنما إلى «القفص الحديدى» وأزمة المعنى».. وقد صدقت معظم نبوءاته.

وأحيانًا لا نترجم المصطلح، ونكتفى بتعريبه، كما فى «الكلاسيكية» و«الرومانسية» و«البرجماتية» و«الباروك». وهى كلمات لا معنى لها فى العربية، وإن كانت تعنى الكثير فى سياقها الحضارى الخاص بها. وكذلك «الأيديولوجيا»، وهى كلمة مختلطة الدلالة فى اللغات الأوربية، ويمتد معناها من مجموعة الأفكار التى تشكل دليل العمل والممارسة لمجموعة ما، إلى مجموعة من الأفكار الوهمية التى تَحجُب الرؤية وتجعل الموضوعية صعبة، بل ومستحيلة! لكننا لم نكتف بنقلها، بل أخذ البعض يشتقون منها أسماءً وأفعالاً؛ فأخذت تَضْمُر فى العلوم الإنسانية العربية القدرة على ابتكار المصطلحات وعلى توليدها مستخدمين الميزان الصرفى العربى [إمعانًا فى التغريب، من جهة، وضعفًا (ولا نقول جهلاً) فى اللغة العربية عند أصحابها، من جهة أخرى]. وظاهرة التغريب منتشرة بشكل مَرَضى فى الكتابات العربية عن الصهيونيةّ واليهودية؛ إذ أننا ننقل الكلمات من الحرف العِبْرى إلى الحرف العربى دون تصرُّف.

ومن المصادر الأساسية للتحيز والخلل اشتقاقُ الدوال من أسماء الأعلام، كما فى «المنظمة الصهيونية العالمية»، و«الحركة الاشتراكية الوطنية (النازية)»، و«الصهيونى»، و«اليهودى»؛ فكلها مصطلحات قد تعنى شيئًا لأصحابها، لكنها بالنسبة لنا لا تعنى شيئًا، أو تعنى شيئًا مختلفًا، لا يتكشَّف إلا بدراسة المصطلح فى سياقاته الخاصة، وترجمته طبقًا لرؤيتنا الخاصة.

ومنها أيضًا ما يسميه المسيرى ظاهرة «المصطلح الغائب»؛ أى غياب الدال (المصطلح) مع وجود المدلول. فهناك جوانب من الواقع لم يرصدها علماء الاجتماع أو المؤرخون الغربيون لأسباب عدة؛ فظل المصطلح الدال عليها غائبًا على

الرغم من وجود المدلول فى الواقع، الحالى أو التاريخى، مثل غياب «رجل أوربا النَّهِم»، فى مقابل «رجلها المريض»!

كيف نتغلب على مثل هذا التحيز؟

يقترح المسيرى ألاَّ نترجم الدوالَّ (المصطلحات) إلا بعد دراستها فى سياقاتها الحضارية، ومعرفة مدلولاتها الحقيقية، ثم نحاول توليد مصطلح يدل عليها فى اللغة العربية. وهو ما يقتضى معرفة وثيقة بالمعجم العربى بإمكاناته اللفظية والصَّرْفية والدلالية. وأن نسعى إلى إنشاء هيكل مصطلحى لعلومنا الإنسانية تكون نقطةُ البدء فيه الفعلَ أو المصدرَ أو اسمَ المعنى، حيث يَسْهُل الاشتقاق والتوليد. مع محاولة الوصول إلى مصطلح أعمَّ من المصطلح الغربى، الذى يصبح، عندئذ، مجرد مَثَل جزئى، نسبى، ويفقد مركزيته. مع العفو، بطبيعة الحال، عَن المصطلحات ذات الطبيعة العَقَدية التى لابد أن تعبِّر عن وجهة نظر أصحابها، مع التنبيه إلى ذلك. كما يمكننا أن نستخدم التوليد والترجمة معًا، فى المكان المناسب لكلٍّ منهما (إذا جاز لى أن أستشهد بتجربة خاصة، فقد حَرَصتُ على أن أستخدم، مثلاً، مصطلحات مثل: «الكلاسيكية» و«الرومانسية» فى دراسة المدارس الأدبية والنقدية الغربية، فإذا انتقلت إلى الأدب العربى استخدمت: «الإحياء والبعث»، و«الوِجْدانية»).

وينتهى الكتاب بثَبْت للمفاهيم والمصطلحات التى استُخدمت فيه.

(١٠)

قد نختلف مع المسيرى فى بعض التفاصيل المهمة فى الكتاب، ابتداءً من ترتيب مواده، وبعض التحليلات الجزئية، وبعض التَّكرار (وإن كان أغلبه، للأمانة، مما يفرضه السياق)، ومراكمة التحليلات النظرية فى الفصول الأولى بما قد يُفقد القارئ القدرة على المتابعة. قد نختلف، أو يختلف بعضنا، لكننا سنتفق جميعًا

على أن الكتاب يقدِّم إلينا رؤيةً جديدةً ومتكاملةً فى التحليل، تعتمد تحليلَ الصور المجازية وعلاقة الدال بالمدلول مدخلاً لفهم النصوص، الأدبية أو السياسية أو الفلسفية، أو غيرها، وإدراك مستوياتها الواعية أو غير الواعية، وهو منهج لم يُستخدم - وحتى لا نبالغ: بما فيه الكفاية! - فى عالمنا العربى، مع أن مقدرته التحليلية عالية إلى أقصى حد، مع التزامه بالقدر المحتمل من «الموضوعية» فى الدراسات الإنسانية.

ولعل من أهم ما يحمله هذا الكتاب من رسائل إلى ثقافتنا العربية - الإسلامية، هو التنبيه على ضرورة الفكَاك من أسر رؤية الآخر ومركزيتها المدَّعاة، والالتزام فى المقابل برؤيتنا الخاصة، والعودة إلى الذات من خلال العودة إلى التراث: العقيدة واللغة والأدب، والفن والفكر. وهى رسالة لا تتحقق إلا من خلال معرفة وثيقة بالآخر: معرفته ورؤيته، ثم امتلاك الرؤية النقدية العالية للتعامل مع هذه «المعرفة» بما عند الآخر، ومع مصطلحه/ رؤيته معًا (كما هو مجسَّد فى الكتاب كله)؛ ليكون هذا سبيلَنا الطبيعىَّ والوحيد - إذا شئنا الخلاص - للإبداع فى شتى المجالات الإنسانية علمًا وسلوكًا.

وعسى أن تجد هذه الرسالة المهمة آذانًا مصغية!

*

المسيرى .. الناقدُ الأدبىُّ والمترجِم

ماهر شفيق فريد*

فلأبدأ برسم الحدود التى ستتحرك فى نطاقها هذه المقالة، ووضع خطوط لن أتجاوزها مهما كان إغراء المجاوزة قويًا. موضوعى - كما يدل العنوان - هو كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيرى، عبر حياته النقدية والأكاديمية، فى النقد الأدبى، ودراساته عن الآداب الإنجليزية والأمريكية والعربية وغيرها، وترجماته لعدد من القصائد والمسرحيات إلى اللغة العربية. لن أتحدث إذن عنه مفكرًا سياسيًا، ولا عن أعماله التى اكتسبت الآن صفة الكلاسيكيات، وجعلته - ربما - أكبر حجة لدينا فى الفكر الصهيونى: **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى**، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، **الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات فى الحضارة الأمريكية الحديثة** (قارن هذا الكتاب بكتاب عبد العزيز حمودة: **الحُلم الأمريكى**، دار سعاد الصبّاح ١٩٩٣)، **أسرار العقل الصهيونى**، **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية**، **إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور العلاقة بينهما** (بالإنجليزية)، **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة** (فى جزئين)، وكذلك عمله الأكبر: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد**. ولن أتحدث عن كتابه (بالإنجليزية): **أرض الميعاد: نقد للصهيونية**

---

* أستاذ الأدب الإنجليزى بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

السياسية (١٩٧٧)، ولا عن مقالاته بالإنجليزية، على صفحات **ذا نيويورك تايمز والأهرام ويكلى** وغيرهما، وهى مقالات تتناول نزوح عدد من المهاجرين عن إسرائيل بعد انقشاع أوهامهم، والأيديولوجيا الصهيونية باعتبارها تناسخًا ليوتوبيا أوربية قديمة، والانتفاضة، والصهيونية العنصرية (ممن عالجوا هذه الجوانب عند عبد الوهاب المسيرى: عبد الله خيرت فى عرضه لكتاب **نهاية التاريخ**، مجلة **الجديد**، ١ يونيه ١٩٧٣ ـ وحمدى خضر وفا فى كلمته «**اليهودية والصهيونية**»، مجلة **الهلال**، نوفمبر ١٩٩٣ ـ ومحمد طه فى عرضه لكتاب **أسرار العقل الصهيونى** تحت عنوان «**العرب بعيون صهيونية**»، مجلة **الهلال**، ديسمبر ١٩٩٦).

كذلك لن أتناول ترجماته التى تقع خارج نطاق النقد الأدبى مثل ترجمته (بالاشتراك مع د. هدى حجازى ومراجعة د. فؤاد زكريا) لكتاب **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات** (سلسلة **عالم المعرفة**، الكويت، فى جزئين).

فإذا جئنا إلى حقل الأدب؛ فلن أتناول كذلك دراساته المكتوبة بالإنجليزية عن موضوعات مختلفة ـ رغم أهميتها الفائقة وامتيازها المؤكد ـ مثل: **عن الفئران الداروينية والكلاب البافلوفية: نقد للحداثة الغربية**، **رقصة القلم أو لعب العلامة: دراسة للعلاقة بين الحداثة والمحايثة والتفكيك**، **نهاية التحديث**، **ما بعد الحداثة**، وعن رواية مثل «**موبى ديك**» وقصة هوثورن «**ابنة راباتشينى**»، **مقارنة بين الخلفية غير الأدبية لكل من وردزورث ووتمان**، **والدن ثورو والخيال البروتستانتى الكالڤينى**، **جدل الإنسان والطبيعة فى «والدن» ثورو**، **كتابات إمرسون وثورو الفلسفية والأدبية**، مسرحية **إبسن** «روزمر ولم» من حيث علاقتها بتطوره السياسى ـ الأدبى. وله من الأبحاث (بالإنجليزية) فى الأدب العربى: **المسيح وكيندى ورعاة البقر** (وهى قراءة لقصيدة صلاح چاهين «**بكائية على چون كيندى**»، تحليل لقصيدة چاهين ـ «**الأستاذ الماكر**» ـ المسماة «**باليه**»، **أثر النظرية النقدية الرومانتيكية الأوربية فى النقد الأدبى العربى الحديث فى مصر**، مادة «**المسرح العربى**» فى «**موسوعة القارئ للمسرح العالمى**» من تحرير چون جاسنر وإدوارد كوين، **الحرية والضرورة:**

تصاعد مستويات التحديث (أو العلمانية) كما يتجلى فى عملين أدبيين لتشوسر وبرخت (سأذكر النسخة العربية من هذا البحث فيما بعد). كذلك، لن أذكر ترجماته لمختارات من الشعر الفلسطينى إلى الإنجليزية.

سأقتصر على الحديث عن مقالات عبد الوهاب المسيرى المنشورة بالعربية وترجماته الأدبية من الإنجليزية. ولكن ربما انبغى أن أقول شيئًا عن خلفيته الأكاديمية: لقد وُلد فى دمنهور سنة ١٩٣٨، وتخرَّج فى قسم اللغة الإنجليزية وآدابها بكلية الآداب جامعة الإسكندرية (حيث كان من أساتذته الدكاترة: نور شريف، ومحمد مصطفى بدوى، ومحمود المنزلاوى، وعبد المتعال قدال، وعزة كرارة، وإليهم يُهدى كتابه **مختارات من الشعر الرومانتيكى الإنجليزى**)، وبها عيِّن معيدًا. ثم تدرَّج فى السلك الأكاديمى إلى أن أصبح أستاذًا فى كلية البنات بجامعة عين شمس ثم فى جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية وجامعة الكويت. ومن المناصب الأخرى التى شغلها: مستشار وزير الإرشاد (محمد حسنين هيكل) لمدة قصيرة، خبير الشئون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة **الأهرام**، مستشار ثقافى للوفد الدائم بجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (لمن أراد الوقوف على مزيد من المعلومات عن سيرة المسيرى الحياتية والفكرية أن يرجع إلى مقالتيه المسميتين «**التكوين**» فى مجلة **الهلال** - عددى يونيه/ يوليه ١٩٩٩، وهما جزء من سيرة ذاتية انتهى من كتابتها، فى قرابة خمسمائة صفحة).

كَتَبَ عبد الوهاب المسيرى رسالته للماجستير (١٩٦٤) بجامعة رتجرز الأمريكية عن «**أهمية ترجمة الشعر الرومانتيكى الإنجليزى إلى اللغة العربية**»، وشرع فى إعداد رسالة للماجستير بجامعة الإسكندرية (لم تتم)، ولكن جزءًا منها أُدرج فى رسالة الماجستير من جامعة كولومبيا، وكان عنوان البحث هو «**أثر التقاليد الرومانتيكية الأوربية فى شعر إبراهيم ناجى**». ثم توَّج ذلك بالحصول على الدكتوراه من جامعة رتجرز برسالة موضوعها «**الأعمال النقدية لوليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة فى الوجدان التاريخى والوجدان المعادى للتاريخ**» (١٩٦٩)

- (كَتبَ الناقد الراحل الدكتور على شلش مقالة عن رسالة المسيرى للدكتوراه عنوانها «**حتى أنت يا ويتمان!**» فى مجلة **الإذاعة والتليفزيون** ١٤/ ١١/ ١٩٧٠ ثم أعاد طبعها فى كتابه **قضايا ومسائل فى الأدب والفن** «كتاب **الإذاعة والتليفزيون**» ١٩٧٥).

هذا كل ما يحتاج القارئ إلى معرفته قبل أن أشرع فى الحديث عن كتابات المسيرى النقدية، ثم عن ترجماته من الإنجليزية.

* * *

من الكتابات الباكرة للمسيرى - وقد كان دائمًا مهتمًا بفن السينما - مقالة نُشرت فى مجلة **الشهر** (مايو ١٩٦١) تحت عنوان «**التراچيديا والإحساس بالحزن**». والمقال مقارنة بين فيلمى «جلد الثعبان» (عن مسرحية لتنسى وليامز) و«بداية ونهاية» (عن رواية نجيب محفوظ) تذهب إلى أن شخصية كذافيه فى العمل الأول أكثر اتسامًا بالطابع التراچيدى من شخصية حسنين فى العمل الثانى. وقد استثارت هذه المقالة ردين فى عدد يوليه ١٩٦١ من نفس المجلة: فرد عليها فتحى أحمد أبو رفيعة (كلية آداب الإسكندرية - الشاطبى) وزكريا أحمد حسن (ليسانس فى الفلسفة)[1].

تلت ذلك مقالةٌ للمسيرى عنوانها «**الدكتور محمد مصطفى بدوى: دراسة فى منهجه النقدى**» (مجلة **الكاتب**، أكتوبر ١٩٦١). والمقالة عرض تحليلى لكتاب بدوى **دراسات فى الشعر والمسرح** (**دار المعرفة ١٩٦٠**). وفى هذا الكتاب يرسم بدوى - وكان وقتها مدرسًا بكلية آداب الإسكندرية - تخطيطًا لنظرية جديدة فى نقد الشعر، حيث يتحدث عن مفهوم الوَحْدة الفنية، والتقرير والإيحاء، والذاتية فى الشعر، والموضوع فى الشعر (كثير من هذه الفصول نُشر لأول مرة فى مجلة **الأدب**

---

(١) يتواصل هذا الاهتمام بالفن السينمائى فى مقالة المسيرى المسماة «**تأملات فى الواد التقيل والقلب الكاروهات**» (جريدة **الأهرام** ٣/ ٨/ ١٩٧٣)، حيث يُثنى المسيرى - دون تردد - على فيلم سعاد حسنى «**خلّى بالك من زوزو**». وهذا الاهتمام بالثقافة الشعبية من جانب مثقف عالى الجبهة من الظواهر الشائعة فى نقد عصرنا (انظر مثلاً كتاب الناقد الإنجليزى ريتشارد هوجارت **فوائد تعلم القراءة والكتابة**، أو كتب عبد الحميد يونس وغيره من الأكاديميين عن الأدب الشعبى).

التى كان يحرِّرها أمين الخولى). وتحت عنوان «**شاعران معاصران**» يكتب عن ت. س. إليوت ووليام بتلر ييتس. ومن الأدب المسرحى يتحدث عن شخصيتين من شخصيات شكسبير: ليدى ماكبث وياجو، ويعقد مقارنة بين سوفوكليس وأنوى فى تصويرهما لشخصية أنتيجونا، ثم يتحدث عن مسرحية إروين شو **ثورة الموتى**، ومسرحية سنج **الراكبون إلى البحر** (مع ترجمة كاملة لها). ومن الفكر المعاصر يقدِّم كتاب **الغريب** (أو: **اللامنتمى**) لكولن ولسون، والكتاب ثمرة طازجة لعقل نقدى قوى، وحساسية مدرَّبة، وعلم غزير، وهو يستحق الثناء الذى يغدقه عليه المسيرى.

فإذا وثبنا فى الزمن إلى مطالع الثمانينيات وجدنا المسيرى يكتب فى مجلة **فصول** (يناير - فبراير - مارس ١٩٨٢) عرضًا مفصلاً لكتاب الدكتوره فريال غزُّول (وهو مكتوب بالإنجليزية) **ألف ليلة وليلة: تحليل بنيوى**، وهو دراسة متقدمة على أطروحة سهير القلماوى الرائدة والكثير مما تلاها. ويصف المسيرى الكتاب مصيبًا، بأنه «عمل جاد وخلاَّق ورائد»؛ إذ يتناول، عبر ثمانية فصول، هذا الأثر الأدبى الذى لا حدَّ لثرائه وانفتاح آفاقه التخيلية من منظور البحث عن هياكل الفكر الأولية، أو القوانين العامة التى تنظم الفكر الإنسانى والمخيلة الإنسانية، بصرف النظر عن اختلاف الزمان والمكان والثقافة.

وفى دراسة عن رواية صبرى موسى **السيد من حقل السبانخ** (مجلة **القاهرة** ١٩٩٧) يعتبر المسيرى هذه الرواية، التى تندرج فى باب الخيال العلمى، أول رواية مصرية عن الاستنساخ. كما يكتب فى عدد آخر من **القاهرة** (١٥ يوليو ١٩٨٧) «**عن الشاعر بدر توفيق**» وهو من شعراء الستينيات الذين جمعوا بين الشعر والترجمة من الإنجليزية والألمانية، وكانت له مساهماتٌ خِصْبةٌ فى كلا المجالين.

فإذا جئنا إلى حقل القصة وجدنا أن للمسيرى، إلى جانب دراسة مقارنة (لم تُنشر بعد) لروايتى هيكل **زينب** والشرقاوى **الأرض**، بحثًا فى مجلة **المستقبل العربى** عنوانه «**الفتيان الغرباء الروح: دراسة فى استجابة الوجدان الأدبى العربى لعملية التحديث كما تتضح فى ثلاث قصص قصيرة**». وهذه القصص هى: **الرؤيا**

(وليست «الرؤية» كما يرسمها المسيرى) لعبد السلام العجيلى، **نحن رجالك** لتوما الخورى، **دومة وُدّ حامد** للطيب صالح. والبحث فى الأصل مكتوب بالإنجليزية ومقدم إلى مركز دراسات الشرق الأوسط فى جامعة يوتا، وهو يعكس إيمان المسيرى بأن «العمل الأدبى لا يوجد داخل سياق أدبى وحسب، وإنما يوجد داخل سياق حضارى وتاريخى واجتماعى أيضًا».

واهتم المسيرى - على الصعيد الفكرى - بالناقدة الأمريكية المعاصرة سوزان سونتاج صاحبة كتاب **ضد التفسير** (١٩٦٧) فكتب عنها، على صفحات **المجلة** (ديسمبر ١٩٧٠)، مقالة عنوانها «**حضارة الكامب: دراسة فى مذهب نقدى جديد**». وسونتاج - التى وصفها جوناثان ميلر ذات مرة بأنها «ربما كانت أذكى امرأة فى أمريكا» - ناقدة وروائية وكاتبة نصوص سينمائية، تُعنى - مثل لايونل وديانا ترلنج - بالقيم الثقافية فى المجتمع الحديث، وتفحُّصها من منظور يجمع بين الإفادة من المنظورات النسوية والنقد الأنجلو-أمريكى الجديد والماركسية والتحليل النفسى وعلم اجتماع الأدب. على أن المسيرى يُخطئ حين ينسب إليها القول بأن الجمال «يتمثل فى وجود ماكينة خياطة مع مظلَّة على مائدة تشريح بالمصادفة المحضة»، فإن هذه الجملة من أقوال أحد آباء السريالية - لوتريامون صاحب **أناشيد مالدورور** على وجه التحديد - وسونتاج لا تعدو أن توردها دون أن تكون هى صاحبتَها (ممن كتبوا عن سونتاج بالعربية - بعد المسيرى - أحمد مرسى: «**سوزان سانتوج، عاشقة البركان**» مجلة **إبداع** أكتوبر ١٩٩٣. وترجم لها خليل كلفت **صوت فالزر** فى مجلة **القاهرة** ١٥ أغسطس ١٩٨٦).

ومن الرواية الغربية وقع اختيار المسيرى على رواية المفكر والناقد وعالم اللغويات جورج ستاينر «**نقل أ. هـ. إلى سان كريستوبال**» (والمقصود بالحروف الأولى: أدولف هتلر) لتكون موضوع مقالة له عنوانها «**محاكمة هتلر**» (مجلة **الدوحة**، يوليو ١٩٨٣). ويتخيل ستاينر أن هتلر «لم ينتحر، وأنه اختفى فى أمريكا اللاتينية، وأن اليهود استطاعوا العثور عليه فخطفوه وحاكموه». وكما كان الشأن مع الناقد الراحل الدكتور عادل سلامة الذى كتب مهاجمًا فكر ستاينر الصهيونى فى

كتابه المسمى **فى قلعة ذى اللحية الزرقاء**[١] - يبرز المسيرى تأييد ستاينر، بل ولاءه، لإسرائيل، محاولاً - على نحو أكثر توازنًا مما كان الشأن مع عادل سلامة - أن يتفهَّم هذا الموقف، ويَحُلَّ مجموعةً العناصر الداخلية والخارجية التى انتهت بستاينر وأمثاله إلى أن يكونوا من «أصدقاء إسرائيل»، وأن يعمقوا من شعور الغرب بالذنب إزاء المحارق التى أقامها هتلر لليهود.

وعُنى المسيرى - فى إطار اهتمامه بتحليل مقولات الفكر الصهيونى - بشاعرين يهوديين، كتب عنهما دراسات معمقةً تخلو من الإثارة السياسية. ففى مجلة **شؤون فلسطينية** (١٩٧٢) كتب عن «**الفكر الصهيونى فى شعر بياليك**»، بالاشتراك مع رشاد الشامى الذى ترجم نصوص بياليك الشعرية من العبرية. ويقسِّم المسيرى قصائد بياليك الصهيونى إلى أربعة أقسام، تناولت الأبعاد الأربعة التى دارت فى إطارها حركة الفكر الصهيونى فى مستهل القرن العشرين، وهى:

١ - فكرة العودة إلى الأرض والطبيعة.

٢ - فكرة المسيح المخلِّص.

٣ - فكرة نبذ الهسكلاه، أو بالتحديد: نبذ الاندماج فى الشعوب.

٤ - موقفه من التراث اليهودى[٢].

وفى نفس المجلة **شؤون فلسطينية** (عدد يوليه ١٩٧٣) كتب المسيرى عن

---

(١) انظر مقالة الدكتور عادل سلامة «**الصهيونية والثقافة العالمية**» فى كتابه **الأدب الإنجليزى المعاصر: دراسات وقضايا** (دار المريخ للنشر، الرياض ١٩٨٤).

(٢) ممن كتبوا عن بياليك: الدكتور فؤاد حسنين فى كتابه **الأدب اليهودى المعاصر** معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٢، وشفيق عبد اللطيف فى مقالته «**بياليك والمسرح الشعرى اليهودى**» فى مجلة **الشعر** أكتوبر ١٩٨٦. وهذا الاهتمام ببياليك جزء من إطار أوسع يمثل اهتمامًا بالشعر الإسرائيلى فى بلادنا منذ مطلع السبعينيات، ومن أمثلته كتاب إبراهيم البحراوى **أضواء على الأدب الصهيونى المعاصر** (كتاب **الهلال**، يونيه ١٩٧٢)، و**تشابك الجذور: دراسة ومختارات من الشاعر الإسرائيلى يهودا عميحاى** لأحمد عمر شاهين ورضا الطويل (دار شهدى للنشر، يونيه ١٩٨٥). وهناك دراسات قيمة عن الأدب اليهودى فى مجلة **إبداع** ومجلة **الكرمل** - وهذه الأخيرة مطبوعة سامقة المستوى، وإن كانت أعدادها فى السنوات الأخيرة، أدنى مستوىً من سابقاتها.

الشاعر تشرنخوفسكى الروسىِّ المولد، اليهودىِّ الديانة: **شاؤول تشرنخوفسكى بين التمرد والاستسلام**، مبرزًا كيف اجتمعت فى عمله، لأسباب تاريخية وشخصية، كل تناقضات الفكر الصهيونى، وأبرز كيف أنه فى الحقيقة «علمانىُّ المَظْهر، غَيْبِىُّ المَخْبَر».

ومن الشعر العبرى ينقلنا المسيرى فى مقالته «**الهايكو: قصة أقصر قصائد شعرية فى أدب العالم**» (مجلة **الدوحة**، فبراير ١٩٨٤) إلى شكل شعرى كلاسيكى تميَّز به الأدب اليابانى وبلغ أعلى نقطة له على يدى الشاعر باشو (من القرن السابع عشر). ويُقدِّم المسيرى - إلى جانب نماذج من هذا الشعر - لمحة عن المصادر الأساسية لجمالياته، فيذكر منها طقوس الشنتو، والطاوية، وبوذية زن التأملية. على أن المسيرى يُخطئ حين يذكر أن الشاعر والناقد ت. إ. هيوم - الذى كان من رواد مذهب الصورة (الإيماجية) فى مطلع هذا القرن، وكان من المهتمين بقصائد الهايكو - «أمريكى». فالصواب أن هيوم إنجليزى قُحٌّ، وُلد فى بلدة إندون بمقاطعة ستافورد شير.

وفى مجلة **قضايا عربية** (أبريل ١٩٧٥) كتب المسيرى عن «**قصائد ويتمان البرجماتية**» موضحًا ميل أبى الديمقراطية الأمريكية - على الصعيد الشعرى - إلى قصائد الفعل والإنجاز والنشاط (مثل معاصره براوننج فى إنجلترا). وينتهى المسيرى إلى نتيجتين مهمتين: أن ويتمان «يُعدُّ رائدًا للشعر الصُّورى (الإيماجست)، الذى يحاول أن يقدِّم للقارئ صورًا محسوسة، ليس لها أى مضمون فكرى ظاهر أو مستتر، كما أنه يُعدُّ رائد الفلسفة (الكامب)، التى تحاول عدم إخضاع العمل الفنى لأى تقويم أو تقنين، أخلاقيًّا كان أم جماليًّا».

وعلى تُخوم الشعر والمسرح يكتب المسيرى فى مجلة **فصول** (أبريل، مايو، يونيه ١٩٨٣) «**مواعظ قصصية عن الضرورة والحرية**» وهى دراسةٌ مقارنة لقصة تشوسر الشعرية **قصة الفرانكلين** (أى: مالك الأراضى غير النبيل المحتد)، ومسرحية برخت **القاعدة والاستثناء**. وتتمكن عين الناقد اللاقطة من اقتناص مَشَابهَ لم يَفْطَنْ إليها أحد من قبل - على قدر علمى - بين هذين العملين اللذين تفصل بينهما ستة قرون.

وينقلنا هذا إلى اهتمام المسيرى بالمسرح نصًا وعرضًا. لقد كتب «**التاريخ بين الثورة والثورى فى مسرحية مجانين**» عن مسرحية الكاتب الألمانى المعاصر بيتر فايس ذات العنوان الطويل (نقلها إلى العربية د. يسرى خميس): **اضطهاد واغتيال جان بول مارا كما قدمته فرقة تمثيل مصحة شارنتون تحت إشراف السيد دى ساد**. والمسرحية امتداد لمنهج برخت، تتوسل بالسرد الوثائقى إلى تحليل بعض أعصبة عصرنا وأزماته.

كذلك كتب المسيرى (مجلة **الطليعة**، أغسطس ١٩٧٣) تحت عنوان «**صلب المسيح فى برودواى**» عن المسرحية الغنائية «**يسوع المسيح: النجم الأعظم (سوبر ستار)**». وقد نَظَم أغانيها تيم رايس، ولحنها أندرو وبر، وأخرجها توم أوهوجان - مخرج مسرحية «**هير**» (**شَعْر**) التى تحمس لها الناقد البريطانى الراحل كينث تاينان لما فيها من عرى وصراحة جنسية، باعتبار ذلك قوة تحريرية لروح الإنسان وجسده، وكسرًا للتابو. وينتهى المسيرى - محقًا - إلى أن المخرج لم ينجح فى حل «المشكلة الأساسية التى واجهته، أعنى ترجمة قصة المسيح إلى صيغة أمريكية معاصرة مع الاحتفاظ بصيغتها المسيحية. فالمسيح التقليدى كان فى المسرحية، ولكنه لم يمتزج بالمسيح الأمريكى المعاصر».

تبقى بعد ذلك مجموعة من المقالات أرجأتها حتى النهاية، لا لأنها أقل أهميةً مما سبق، وإنما لأنها - على العكس - تلوح لى أعلى مساهمات المسيرى قيمةً فى النقد الأدبى، ومن ثمَّ؛ ابتغى الحديث عنها بشىء من التفصيل. إنها مقالاته عن بعض أعلام الشعر الإنجليزى من أواخر القرن الثامن عشر إلى مطالع القرن العشرين.

أول هؤلاء الشعراء هو الروائى والرسام والشاعر وليام بليك صاحب «**أغانى البراءة والخبرة**». وقد كتب عنه المسيرى فى مجلة **عالم الفكر** الكويتية (١٩٨٦)، وترجم له المسيرى قصائد «**كتلة الطين والحصاة**»، ومقدمة «**أغانى البراءة**»، ومقدمة «**أغانى الخبرة**» - وهما يمثلان «الحالتين المتضادتين للنفس الإنسانية» - و«**الفرح الوليد**»، و«**الأسى الوليد**»، و«**الزهرة المتفتحة**»، و«**الوردة العليلة**»، و«**الحَمَل**»،

و«**النَّمر**»، وبعض أمثال «**زواج الفردوس والجحيم**» ملقيًا الضوء على البصيرة السيكولوجية النافذة التى كان يتمتع بها هذا الشاعر الرومانتيكى قبل الأوان (ولد فى منتصف القرن الثامن عشر، عصر الكلاسيكية والعقل والانضباط). لقد كان بليك - كما كتب عنه ت. س. إليوت - «عاريًا. ورأى الإنسان، من مركز بَلّورته، عاريًا». ويبيِّن المسيرى صراعَ الأضداد وتلاقىَ النقائض فى عمله، وحُفُولَه بالمفارقات الفكرية والشعورية واللفظية.

وفى مقالته «**الشاعر والطبيعة**» (مجلة **الدوحة**، فبراير ١٩٨٢) يتوقف المسيرى عند وردزورث أكبر شعراء الرومانسية الإنجليز وأعمقهم (انظر دراسات الأستاذ بازيل ويلى عن علاقته بفلسفة لوك) مناقشًا فكرة العودة إلى الطبيعة لديه، ومحلِّلاً قصيدته «**الحاصدة الوحيدة**» وغيرها من قصائده، التى تتسم بفكر حلولى يرى الله ماثلاً فى قلب مخلوقاته، لا يكاد يتميز عنها.

ويواصل المسيرى الكتابة عن وردزورث فى مقالته «**سفينة النجار والقبطان.. أو: جدوى الفن**» (جريدة **الرياض الأسبوعى** ٢/ ٤/ ١٩٨٤)، فيقدم سوناتة وردزورث المسماة «**بالسُّفُن كان البحر مرصَّعًا**»، مبينًا أن هذه القصيدة القصيرة «ليست عن السفينة أو الملاَّحة، وإنما هى - شأنها فى هذا شأن كل الفن تقريبًا - عن لحظة فى الوجود الإنسانى». ذلك أن موضوع وردزورث الحقيقى كان دائمًا عقل الإنسان، بكل خباياه وكهوفه وأغواره السحيقة، وما يَعْمُره من ذكريات ومخاوف وآمال.

ومقالة «**البذور المجنَّحة: قراءة فى قصيد شللى الغنائى إلى ريح الغرب**» (لم تنشر بَعْدُ، وقد قرأتها مرقومةً على الآلة الكاتبة) وهو قصيد يُعدُّ من أعلى قمم الرومانسية، فى مزجها بين روح الإنسان الداخلية وظواهر الطبيعة الخارجية، وقد كان لها أثر عميق فى شعراء مدرسة أبوللو ونقادها مثل ناجى وعلى محمود طه ونظمى خليل وغيرهم (انظر أطروحة جيهان صفوت رؤوف الجامعية عن «**شللى فى الأدب العربى فى مصر**»، **دار المعارف** ١٩٨٢، وكتاب حلمى بدير **الشعر المترجم وحركة التجديد فى الشعر الحديث**، **دار المعارف**، الطبعة الثانية، ١٩٩١).

ويوضح المسيرى جدل الفكر فى هذه القصيدة المركبة، وتوفيقها بين المتعارضات، ونبرة النبوءة الجليلة التى تَسِم كلامَها.

أما مقالة «**قراءة فى شعر جون كيتس: أكفان الربيع**» (**التَّوْباد**، رجب ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٦)؛ فتبدأ بتقديم سوناتة كيتس التى مطلعها «أيها النجم المتلألئ، ليتنى كنتُ ثابتًا مثلك» (سبق أن ترجم العقاد القصيدة فى بعض كتاباته) ليتقدم من ذلك إلى الحديث عن أناشيده العظيمة، وخاصةً «**أغنية إلى الحزن**» حيث نجد أبياتًا خالدة من قبيل:

"إنها تقطن فى الجَمال. . الجَمالِ الذى سيموت لا محالة،

والفرحِ الذى يضع يده أبدًا على شفتيه

مودِّعًا، واللذة الأليمة

التى سُرعانَ ما تنقلب إلى سُمٍّ، بينما الفم يرتشف وكأنه النحلة.

نَعمْ. . فى معبد السرور ذاته

تقف ربةُ الحزنِ المحجَّبةُ المَهِيبة».

ويقدِّم المسيرى قراءة دقيقة لهذه الأنشودة، محلِّلاً ألفاظَها وصورها وإيقاعاتها الموسيقية، وكذلك الفكرَ الكامن وراءها، مما يترك القارئ فى دهشة، بل ذهول، من هذا الشاب العبقرى - «شكسبير الثانى» - الذى زاد من ثروات النفس والبيان قبل أن يتم عامه السابع والعشرين!

وكيتس - إلى جانب مؤثِّرات أخرى - هو الأب الروحى للشاعر الفيكتورى ألفريد تنسون، الذى يخصه المسيرى بمقالتين. ففى مجلة **الدوحة** (فبراير ١٩٨٢) يكتب المسيرى عن قصيدة تنسون «**يوليسيز**»، وهى مونولوج درامى تتضافر فيه التفاصيل البصرية ومحاكاة أصوات الطبيعة على رسم صورة بطولية لهذا المسافر أبدًا، الناهل من كأس الحياة ومن كافة خبراتها دون شبَع. إن يوليسيز - بطل «**أوديسية**» هوميروس - قضى عشرَ سنين مشاركًا فى حصار طروادة، ثم عشرَ سنين أخرى فى

المغامرة والتَّرحال، وهاهو ذا الآن تَحطُّ رحالهُ في جزيرة إثيكا التي كان يحكمها، حيث يجد زوجته الوفية وابنه وكلبه في انتظاره. ورحلته الأخيرة - على مستوى أعمق - إنما هي رحلة نحو الغرب، نحو الشَّفَق الآخذ في الإظلام، نحو الموت. ولكن القصيدة لاحت لمعاصري تنسون دعوة إلى المغامرة والسفر والاكتشاف. وهي كذلك على أحد المستويات، ولكنها دعوة إلى نقيض ذلك كله على مستوى آخر، ومن ثَمَّ؛ كان ثراؤها وازدواجها الوجداني.

وبعد عامين من نشر هذه المقالة عاد المسيري إلى تنسون فكتب في مجلة **عالم الفكر** (أبريل - يونيه ١٩٨٤) عن قصيدة تنسون «**سيدة جزيرة شالوت**» في إطار من قصائد تنسون الأخرى «**إحياء الذكرى**» (وهي مَرْثية لصديقه آرثر هالام) و«**آكلو نبات اللوتس**» وغيرهما. مسرح القصيدة هو العصور الوسطى، وعالمها هو عالم الملك آرثر وفرسان المائدة المستديرة، وبطلتها عذراء منعزلة في خدْرها تحلم بمجيء الفارس لانسلوت، وتعاني من الإحباط الجنسي والفقر العاطفي، على نحو أوفى على الغاية في بلاغته وشاعريته. والقصيدة أشبه بلوحات مدرسة ما قبل روفائيل، حيث النسيجُ الكثيفُ المثقَلُ بالإيحاءات، والألوان البراقة العذبة المؤلمة، والإيروطيقية المتفتِّرة، ومَسْحةٌ من الشَّجَن الحالم تعلو وجوه النساء (وصف أحد النقاد القصيدة بأنها تجمع بين سحر شللي، ولعنة كولردج، وخواتيم كيتس الملغزة!). إن سيدة شالوت تنسحب من واقع مميت إلى عالم من الحلم والتهويم، وتَمَثِّل حيرة العقل الذي يحاول أن يخلِّص نفسه من حبائل الفانتازيا. فالبطلة ترى العالم في مرآتها - كأنه كهف أفلاطون - مجموعةً من الظلال، ولكن المرآة لا تلبث أن تتهشم، ومعها تتحطم هذه الرُّوحُ الحساسة التي لم تجد إشباعًا وجدانيًا ولا جسديًا، وتُسلِم الروحَ في قارب ينساق بها على صفحة الماء نحو «كاميلوت».

ومن تنسون ينتقل المسيري إلى معاصره روبرت براوننج، أستاذ المونولوج الدرامي، وأحد المؤثرات في الشعر الحديث، فيكتب عنه في مجلة **عالم الفكر** (أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٠). وهو يفتتح مقاله بهذه الأبيات الشهيرة، التي غدت عَلَمًا

على تفاؤلية براوننج ورضائه عن العالم كما هو. وهى فى الواقع كلمات فتاة شابة - پيا - تستقبل الصبح بالبهجة والاستبشار، لا كلمات براوننج ذاته:

«العامُ فى فصل الصيف،

واليومُ فى وقت الظهيرة،

والصباحُ فى السابعة،

والتَّلُّ تكسوه لآلئُ الندَى،

والقُبَّرةُ تطير فى السماء،

والقَوْقَعُ بجوار الشجرة،

واللَّهُ فى سمائه..

وكلُّ شيء على ما يرام».

ومن هذه الأغنية البسيطة (لها ترجمة أسبق بقلم زكى نجيب محمود فى ثنايا تعريبه لكتاب هـ. تشارلتن **فنون الأدب**) ينتقل المسيرى إلى مونولوجات براوننج الدرامية المركبة، مثل «**الأسقف يصدر أمراً بتشييد مقبرته فى كنيسة سانت براكسد**» و«**أندريا ديل سارتو**» و«**فرا ليبوا ليبى**»، مع التركيز على رائعة براونج «**زوجتى الدوقة الأخيرة**»، وفيها دوق من عصر النهضة الإيطالى يمثل تجسيداً لفكر الرينسانس ومُثُله الهيومانية، وإدارته ظهرَه لديانة العصور الوسطى، وجُنوحه - إذا لزم الأمر - إلى فكر ماكيافيللىٍّ شيطانىٍّ لا يتورَّع عن الدسيسة والقتل.

وثالث الشعراء الفيكتوريين الذين توقف عندهم المسيرى هو ماثيو آرنولد، صاحب قصيدة «**شاطئ دوفر**» (مجلة **المجلة**، يونيه ١٩٧١). والقصيدة مهمة لأنها تكشف، من خلال حديث المتكلم، عن أزمة المثقف فى العصر الفيكتورى، وتحطم الأوثان القديمة، وانحسار مدِّ الإيمان عن العقول والقلوب، وإهابة الشاعر بالعلاقات الشخصية بين البشر - هنا المتكلم وحبيبته - لكى تملأ الفراغ الذى خلَّفه موت الإله تحت وقع معاول داروين وغيره من العلماء. إن القصيدة وثيقة فكرية وإبداعية

تسجل لحظة تاريخية معينة، ولكنها ترقى بها - شأنَ الفن العظيم - إلى وضع مجاوز للزمان، لأنها تصور أزمات فكريةً ووجدانيةً مما يعرض للإنسانية فى كل جيل».

أما آخر شاعر فيكتورى توقف عنده المسيرى فهو توماس هاردى الذى كتب عنه مقالة «**هاردى والطائر المغرِّد فى الظلام**» (مجلة **الطليعة**، سبتمبر ١٩٧٣). كان هاردى، مثل تنسون وهاوسمان وآرنولد، مثَلاً للشاعر الذى تحطم إيمانه على صخرة العلم، واكتست نظرته إلى الحياة بلون مأساوى قاتم، أشبه بما نجده عند شعراء المأساة الإغريق (انظر رائعته «**تس . . سليلة آل دربرفيل**» فى ترجمة فخرى أبو السعود الباذخة). ويوضح المسيرى كيف أن هاردى يمثل «بداية التحول الحقيقى من الحساسية الرومانتيكية إلى الحساسية الحديثة»، ويبرز إيمانه بالصدفة العمياء، مع التركيز على قصيدته المسماة «**الطائر المغرِّد فى الظلام**» (أو «**الدُّجُ الأحوى**» كما يترجمها آخرون). وينتهى إلى أن هاردى «يقف بين عالمين، فهو آخر الرومانتيكيين وأول الشعراء المحدثين، أى أنه شاعر انتقالى». وفى هذا ما يفسر جاذبيته لنا، وقبضته على وعينا، وحماسة شعراء مثل فيليب لاركن والعقاد لعمله.

* * *

حسبنا هذا حديثًا عن عبد الوهاب المسيرى ناقدًا أدبيًا، ولننتقل إليه مترجمًا.

لقد نقل إلى العربية على صفحات **المجلة** (أبريل ١٩٧١) مقالة للناقد الإنجليزى المعاصر جون مدلتون مرى عن «**الاستعارة**» تتصدرها كلمة أرسطو «إن امتلاك ناصية الاستعارة كان، ولا يزال، من أعظم الأشياء؛ لأنها الشىءُ الوحيد الذى لا يُلقَّن، وهى أيضًا سمة العبقرية الأصيلة». ويورد مرى - الذى كان من أحسن نقاد عصره فى العقود الأولى من القرن العشرين - آراء كولردج فى الصورة الشعرية، مقارنًا بين استخدام الاستعارة فى النَّظْم والنثر، ومحلِّلاً نماذج من استعارات شكسبير وملتون وكيتس.

كذلك ترجم المسيرى (بالاشتراك مع محمود حلمى وبمراجعة د. عبد الواحد لؤلؤة) مسرحية «**افتتاحيات الهادئ**»، وهى مسرحية كتبها مؤلفان أمريكيان - ستفن

سوندر هايم وجون ويدمان ـ عن غزو الغرب (والولايات المتحدة) لليابان . ويوضح المسيرى فى مقدمة قيمة للمسرحية أنها «مكتوبة باللغة الإنجليزية على شكل مسرحية غنائية (وهى نوع أدبى مسرحى غربى)، إلا أن المؤلفين استخدما الأشكال المسرحية والشعرية والفنية اليابانية فى كتابتها وإخراجها» . والمسرحية تجربة شائقة تستحق أن توضع تحت أنظار القارئ، كى يستفيد من تجديد المؤلفين وسعيهما إلى الجمع بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق الأقصى فى نمط واحد .

يبقى أن نذكر كتاب عبد الوهاب المسيرى الصَّرْحىَّ، عملَه الأكبر الذى سيُخلَّد به اسمه فى حقل الترجمة والدرس : أعنى كتابه **الرومانتيكية فى الأدب الإنجليزى** الذى أخرجه بالاشتراك مع محمد على زيد[١]، ومراجعة الدكتور مصطفى بدوى ومحمود محمود، فى سلسلة **الألف كتاب** ٥١٥ (الناشر : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤). وقد أعيد طبع الكتاب تحت عنوان **مختارات من الشعر الرومانتيكى الإنجليزى** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، أكتوبر ١٩٧٩) مع مقدمة للطبعة الجديدة، وإن افتقرت هذه الأخيرة إلى تصدير محمود محمود للطبعة الأولى، وقائمة الكتب والمراجع الصادرة باللغة العربية عن الرومانتيكية ـ مع التسليم بأن هذه الأخيرة انتقائية غير وافية، وقد جرت مياه كثيرة تحت الجسر منذ ظهورها فى الطبعة الأولى عام ١٩٦٤ ـ. كما أزال المترجمان من الطبعة الجديدة مقتطفات من ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لقصيدتى بيرون «**أسفار تشايلد هارولد**» و«**لارا**» .

يبدأ الكتاب (فى طبعته الجديدة) بمقال عن الرومانتيكية من قلم هارولد م . مارش نقلاً عن **معجم الأدب العالمى** من تحرير جوزيف ج . شيلى (نيويورك : المكتبة الفلسفية، ١٩٦٠)، ثم بمقال عنوانه «**الإطار الاجتماعى**» من قلم إدجل ريكوورد ـ وهو شاعر وناقد بريطانى نابغ، كان عمله نقطة تقاطع بين الحداثية

---

(١) كان محمد على زيد، الذى رحل عن عالمنا منذ عهد قريب، مترجمًا قديراً، له مقالات عن ستيفن سبدرو سيسيل داى لويس على صفحات مجلة **الفكر المعاصر** (فى عهد زكى نجيب محمود)، وعرض لكتاب السير موريس باورا **الخيال الرومانسى** على صفحات عدد أكتوبر ١٩٦٥ من مجلة **المجلة** (فى عهد يحيى حقى) . وقد مر رحيله دون أن يلتفت إليه أحد، وليت المسيرى يخصص مقالاً لإحياء ذكرى هذا الذى زامله فى إخراج كتاب الرومانتيكية .

والماركسية، وقد وُصف بأنه أهم شاعر بريطاني في الفترة ما بين إليوت وإمبسون. ثم مقال عنوانه «**السمات الأساسية للأدب في الفترة ما بين بليك إلى بيرون**» من قلم د. و. هاردنج. وكلا المقالين مأخوذ من مجلد «**من بليك إلى بيرون**» في سلسلة **مرشد بليكان إلى الأدب الإنجليزي** بتحرير بوريس فورد، وهي سلسلة من تسع مجلدات صدرت في ظل ناقد كمبردج نافذ التأثير ف. ر. ليفيز، وتحمل مِيْسَمَه المتأثر ـ بدوره ـ بنقد إليوت الباكر. فهي تُلحُّ على الدلالة المعنوية والأخلاقية للأدب، وتُعلي من شأن شكسبير والميتافيزيقيين والأوغسطيين، على حساب الرومانتيكيين والفيكتوريين، وتُشيد بصفات العقل والفطانة واللعب الحر للذكاء، وتهاجم الإسراف في العاطفية، سواء تمثَّل في شللي أو في أودن وديلان توماس، وتُلحُّ ـ كما يُلحُّ «النقد الجديد» بعامة ـ على صفات التَّوْرية الساخرة والمفارقة وتلاحُم النسيج والبناء والإبهام، باعتبارها فضائلَ شعريةً تؤدي إلى العمق والتراكب وخصْب الدلالة.

ومن هذه الدراسات التاريخية ينتقل بنا المسيري وزيد إلى القصائد والدراسات النقدية، وسيَر الشعراء، وموجز أهم أعمالهم (انفرد المسيري بإعداد هذه الأخيرة). فنَجد فصولاً عن توماس جراي صاحب «**مَرْثيَةٌ في فناء كنيسة ريفية**»، وبليك، ثم وردزورث وكولردج وسكوت وكيتس وبيرون وشللي، في أناشيدهم الطويلة ومقطوعاتهم القصيرة على السواء. وتجمع المختارات بين قصائد كاملة (مثل قصيدة كولردج «**البحار القديم**») ومقتطفات من قصائد أطول، مع استخدامات لبعض ترجمات سابقة مثل ترجمة محمد مندور لقصيدة وردزورث «**إلى الوقواق**»، وترجمة محمد مصطفى بدوي لقصيدة «**على جسر وستمستر**» لنفس الشاعر، وترجمة لويس عوض لمقتطفات من «**بروميثيوس طليقًا**» و«**أدونيس**»، وترجمة علي محمود طه لقصيدة «**إلى قُبَّرة**» لشللي، وترجمة إبراهيم ناجي لقصيدة «**أغنية إلى رياح الغرب**» لنفس الشاعر، وبعض ترجمات عبد الرحمن بدوي لبيرون.

والكتاب ـ ولا مُشَاحَّةَ ـ أقيمُ ما أخرج بالعربية في بابه، تجمع ترجماته بين الدقة

والجمال[1]، والسلاسة والانضباط، وإن أمكن - بطبيعة الحال - أن يختلف المرء مع المترجمين هنا أو هناك. وليت واحدًا من شباب الباحثين - من خريجي أقسام اللغة الإنجليزية وآدابها وطلبة الدراسات العليا في جامعاتنا - يوجِّه جهده إلى فحص هذه الترجمات فحصًا علميًا دقيقًا ومقارنتها بغيرها. لقد ترجم المسيري وزيد، مثلاً، قصيدة بليك **«وردة عليلة»**، وثمة ترجمات أخرى لهذه القصيدة بأقلام محمد عناني وسمير سرحان وإبراهيم الصيرفي وغيرهم، ونحن بحاجة إلى مقارنة نقدية بين هذه الترجمات تُحلُّ كلاً منها في مكانه، وتكشف ما لاختلاف طرق الأداء من دلالات ثقافية وفكرية وفنية.

* * *

عبد الوهاب المسيري - في الختام - ثمرةٌ من أنضج ثمرات الفكر النقدي في العالم العربي اليوم. إنه امتدادٌ (دون نسيان لكل الفروق الفكرية والمزاجية) لمحمد مصطفى بدوي، وصنوٌ لمحمد عناني في جمعهما بين الثقافة الإنجليزية والمعرفة بالأدب العربي، وتوجيههما تدريبَهما الأكاديميَّ إلى دراسة العقل العربي في تجلياته النقدية والإبداعية. وهو من القلائل الذين تمكنوا من رؤية الأدب من منظور سياسي، دون أن يجور ذلك على صواب أحكامهم وسَداد آرائهم، ومن وضع الظاهرة الأدبية في إطارها الحضاري الأشمل.

إنه ناقدٌ للفكر، بقدر ما هو ناقدٌ للإبداع، وما أشدَّ حاجتَنا إلى هذا النوع من النقَّاد!

*

---

(١) لا تخلو لغة المسيري - على صفائها، بل جمالها - من هفوات لُغوية، من أمثلتها: «يخبرنا الراوي **تفاصيلاً** من حياته» (مقالة: **الفتيان الغرباء الروح**) - «اقترح النظام إلغاء المساكن **واستبدالها بالفنادق** المجانية» (مقالة: **السيد من حقل السبانخ**، والخطأ في استعمال الباء هنا بعكس معنى الكاتب) - «إذا كان موت الإله **مرتبط** بموت الإنسان فإن . .» (المقالة السابقة) - «بعد تداول كتاب له كان له **طابعًا إلحاديًا**» (مقالة: **إلى ريح الغرب**) - «وقد كان لأفكار جودوين **أثرًا عميقًا** على فكر شللي» (المقالة السابقة) - «يتبعان **تقاليدًا** أدبية راسخة» (مقدمة مسرحية: **افتتاحيات الهادئ**) - «إن كان ثمة موعظة أو **درسًا** فإننا نجد أنه . .» (نفس المصدر).

الشخصية الحضارية المتميزة فى منزل المسيرى

خالد عزب*

كانت لنشأة الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى مدينة دمنهور أثرٌ كبير فى شخصيته وتكوينه الثقافى، فقد كان مولده عام ١٩٣٨ فى فترة من أخصب فترات ازدهار المدينة، وظل بها إلى عام ١٩٥٥ . ويمكن أن نؤرخ أن تاريخ رحيل المسيرى من بلدته، هو بداية ذبولها وسقوطها فى منظومة المركزية الثقافية والإدارية المصرية .

دمنهور مدينة فرعونية قديمة، كانت تقدِّس الإله «حور»، ومنه اشتق اسمها . وكانت إحدى عواصم المقاطعات فى مصر الفرعونية القديمة، وما تزال إلى اليوم عاصمة لإقليم البحيرة، مما جعلها مدينة تراثية تركت فى نفوس أبنائها اعتزازًا بماضيها . وفى العصر الإسلامى ظلت دمنهور تحتفظ بمكانتها الإقليمية . وفى العصر العثمانى بدأ يبرز أفراد من عائلة المسيرى بالمدينة كوجهاء وأعيان لها . وعمل أفراد هذه العائلة فى مهن شتى، فليس غريبًا أن تصادف أسماءهم فى سجلات المحاكم الشرعية فى القاهرة والإسكندرية ودمنهور، وهذه الصدفة ليست عشوائية . ولكنها تعكس مكانة هذه الأسرة ودورها فى المجتمع المصرى بصفة عامة والمجتمع الدمنهورى بصفة خاصة .

---

* صحفى مصرى - المستشار الإعلامى لمكتبة الإسكندرية .

كان العمران فى دمنهور فى تلك الفترة خليطًا من العمارة التقليدية والعمارة الغربية. فالمنزل الذى وُلد به المسيرى كان عمارة لوالده بها شقتان، كان يسكنهما أحد الباشوات من إقطاعيِّ دمنهور، الذى عَهد إلى أحد المهندسين الأوربيين بزخرفة حوائط الشقتين. والمنزل مبنيٌّ على الطِّراز الأوربى الذى كان قد بدأ يشيع فى دمنهور آنذاك. ولكنه لم يخلُ من عناصر معمارية شرقية كـ «الشخشيخة» التى تغطى بئر السلم، فضلاً عن حفاظ عائلة المسيرى على تقاليد المجتمع وبصفة خاصة طابع «الخصوصية». كان هذا المنزل الذى يتملكه جد الدكتور عبد الوهاب منزلاً لأسرة ممتدة متكاتفة يعضد بعضها البعض، ويدخل أفرادها فى شئون الآخرين لتقويمهم وحل مشكلاتهم. وبالتالى تنازل الأفراد عن بعض حرياتهم فى سبيل الوَحْدة العائلية.

شُيِّد بدمنهور فى تلك الفترة مبنى لبلدية المدينة على شكل الحصون الإسلامية، وافتُتح سنة ١٩٣٢، وقد ضم هذا المبنى مسرحًا ومكتبة أثَّرت كثيرًا فى المسيرى حيث تبناه مديرها محمد زويل وشجَّع فيه شغفه بالقراءة، وصاحب ذلك تردد المسيرى على قهوة المسيرى؛ التى كان صاحبها «عبد المعطى المسيرى» من الأدباء والمثقفين، وقد خرَّجت هذه القهوة - التى كانت بمثابة المنتدى الثقافى لأهل دمنهور - شعراءَ وقصَّاصين وفنانين وإعلاميين وأساتذة جامعات ومفكرين.

ومع مغادرة المسيرى دمنهور تم القضاء على الخضرة بها بدعوى العمران وإقامة حركة عمرانية لجذب مزيد من السكان، فتحول نادى البلدية إلى محطة وقود وبضعة مساكن، وأصبحت المدينة التى كانت تدير نفسها تُدار من خلال مركز الدولة فى العاصمة، وساءت الأشكال المعمارية بها. وانتهى الدور الثقافى لقهوة المسيرى حين أصبحت للثقافة مؤسَّسةٌ توجهها، ولم تعد حركةً نابعةً من داخل المجتمع!

اغترب عبد الوهاب المسيرى عن مصر لسنوات فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى خلال هذه الغربة بدأ يحدث تحول فى شخصيته؛ إذ مرَّ بتجربة فجائية وعميقة فى متحف الجوجنهايم فى نيويورك؛ إذ شعر فجأة - كما يحكى عن نفسه - بكل العالم من حوله، وهو يفيض بالألوان، بل أصبح لهذه الألوان صوتٌ. وأصبح

المسيرى من تلك اللحظة يهتم بالتشكيل اللونى والمعمارى. وعمق هذا فى نفسه دراسته للشعر الرومانتيكى، حيث بدأ يدرك أن الجمال يعمِّق الانتماء، بعكس الوظيفة. فالشىء الجميل يفترض أن الإنسان إنسانٌ لا يعيش داخلَّ المادة وحسب.

وعند عودة المسيرى من الولايات المتحدة أسَّس منزله فى أواخر الستينيات على الطراز الفرنسى. وبدأ منذ ذلك الوقت اهتمامه بجمع الأشياء الجميلة والقديمة. فاشترى ذات مرة سريرًا قديمًا لإحدى أميرات الأسرة الحاكمة مصنوعًا من النيكل بثمن زهيد. وقام المهندس فاروق محرم بتصميم غرفة نوم حوله مستخدمًا نفس الموتيفات. كانت هذه الغرفة تحفة رائعة.

ولكن يبقى، بالرغم من الإبداع فى تصميم الشقة، أن هذا الإبداع جاء فى إطار غربى. فالأثاث وتقسيم الشقة فيها من تصميم معمارى مغاير، ويعبِّر عن نموذج حضارى مغاير، لا ينتمى إليه الإنسان الشرقى، ولا يعبر عن خصوصيته. وأثار هذا، لا شك، تساؤلات لدى عقلية مفكرة، تسكن ضاحية مصر الجديدة وتتجول فيها لكى ترى طُرُزًا معمَّارية شتى تثير الحيرة والارتباك. ولكن لا شك فى أنها وسط هذا الزخم رأت مصر الجديدة الأولى، التى شيَّدها البارون إمبان على الطراز الإسلامى ليجذب السائحين إلى مصر، فقد كانت هذه الضاحية فى أول الأمر مشروعًا سياحيًا ثم تحوَّلت إلى مشروع سكنى. وساعد على لفت انتباه المسيرى لهذا الطراز زياراتُه المتكررةُ إلى الآثار الإسلامية فى القاهرة القديمة.

وإذا كان المسيرى اضطر فى عام ١٩٧٧ إلى بناء عمارته بمصر الجديدة على طراز معمارى لا هو دولى ولا هو مصرى، ولكنه توليفة غريبة، فإنه بعد سنوات قليلة بعد عودته الثانية من الولايات المتحدة، واستقراره فى مصر الجديدة، بدأ يفرض شخصيته على المكان، على عكس ما هو متَّبع من أن يفرض المعمارىُّ الجالس فى المكتب تصميمًا جامدًا ليست به مرونة على من يشترى مكانًا ما للسكن فيه. تبنى الدكتور المسيرى فكرة تحويل المنزل الذى يعيش فيه من معمار قبيح بلا رُوح ولا هُوية، إلى منزل ذى طابع معمارى خاص يعكس قيم التراث الإسلامى. ويسمى الدكتور المسيرى هذا التدخُّل بالمعمار التحويلى.

وإذا زرتَ يومًا هذا المنزل، فسوف تجد على يمين المدخل «سبيلَ مياه»، وهو محاولة لإحياء تراث قديم اندثر، كان يقوم على إلحاق «أسبلة» لإرواء ظمأ المارَّة فى شوارع المدينة الإسلامية، وانتشر هذا الإلحاق فى المنازل برشيد والقاهرة وبمساجد القاهرة الأثرية، غير أنه مع دخول المياه الجارية فى المواسير إلى المنازل أهمل المُنشئون هذه المنشأة الحيوية فى البلاد الحارة. و«السبيل» يخلق نوعًا من المشاركة بين المارَّة فى الشارع والمنشأة الملحق بها. لذا كان يحرص المعمارى - كما سيحرص المسيرى - على إلحاق سبيل بمنزله، يجئ فى إطار خطة مستقبلية يهدف منها إلى إكساب واجهة عمارته روحًا خاصة، تقضى على الجفاف التشكيلى الذى تعانى منه حاليًا.

أما مدخل العمارة فقد وُضع فيه «نورج». والنورج آلة خشبية كانت تُستخدم لحرث الأرض، وقد اندثرت الآن بعد انتشار الجرارات الزراعية. وكان صانعها يحرص على زخرفتها أحيانًا بزخارف هندسية أو نباتية بالحفر البارز أو الغائر، واحتفاظ المسيرى بأحدها محاولة منه للاحتفاظ بتراث الفلاح المصرى، وزخرفته. وزخرفة الفنان آلةً زراعية يعكس إحساسه بالجمال، ورغبته أن يمس هذا الجمال كلَّ شىء فى حياة الإنسان.

وفى المدخل لوحةٌ رخامية أثرية كانت تخص «مديرية الجيزة»، اشتراها المسيرى من بائع «روبابيكيا» بالصدفة، ومكتوب عليها «ديوان المديرية ١٨٨٦م»، وإلى جوارها بعض النباتات والزهور، وأسفل منها بلاطة زليج - أو قاشانى - تحمل اسم الدكتور عبد الوهاب المسيرى، وهو من عشاق هذا النوع من البلاطات، حيث نراه منتشرًا فى جوانب الأبواب وأعلاها، وبعضها ذو زخارف نباتية، والبعض الآخر به كتابات مثل «بيت الإقبال» و«منزل السعد» و«بيت العز»، وهى عبارات تفاؤلية. كانت هذه البلاطات وعباراتها تنتشر فى المنازل الإسلامية القديمة، وهى تعكس إقبال المسلم على الحياة ونظرته التفاؤلية، وإيمانه بالقضاء والقدر، الذى كتبه الله له.

ونرى الدكتور عبد الوهاب يحوِّل «مَنْوَر» المنزل - أو فناءه، كما كان يُعرف قديمًا - من كونه مجرد مكان لتوفير الضوء والهواء داخل المنزل، إلى مكان

حيٍّ- كما كان في المنازل القديمة- فيزرع به الزهور وأشجار الزينة، ويزينه ببلاطات الزليج والقطع الأثرية والفنية. وقد استوحى هذا من المنازل الإسلامية، حين كان الفناء داخل المنزل هو محور الحياة به، لذا فقد كان صاحبه يحرص على جماله وزينته، على عكس المنازل المعاصرة التي تفتح على الخارج من خلال نوافذها. وهو ما ينقل إلى داخل المنزل الضوضاء والتلوث. فالفناء في المنزل القديم هو الروح التي تجسِّد صفاء النفس الإنسانية من الداخل.

ولكي لا يشعر الإنسان بالملل داخل مسكنه، حوَّل المسيري الممرات وكَمَراتها (حوافَّها ذاتَ الخرسانة المسلحة التي توجد في أولها) إلى أقبية وعقود وحوافَ منحنية، وهذا التحويل لا يجعل من يعيش بالمنزل يشعر بالملل، إذْ أنه حوى عناصرَ زخرفية متعددة لا تَملُّ العينُ من مشاهدتها. فضلاً عن أن الشكل المسطح المجرد لا يعطي راحة نفسية، بينما الأشكال والحوافُ المنحنية تعطي درجة من التنوع. وتزيِّنُ الجدرانَ شمسياتٌ وقَمْرياتٌ من الجَصِّ المعَشَّق بالزجاج الملون، تعكس عند اختراق أشعة الشمس لها ألوانًا بهيجة داخل غرف المنزل.

أما نوافذ المنزل فقد جعلها ذات زخارف إسلامية، ولعل أبرزها «المَشْرَبية» التي في صالون الشقة، والذي توجد به دخلة حائطية لها إطار خشبي على هيئة عقْد. وفي أركان المنزل المختلفة نرى تحفًا في غاية الغرابة، وأغربها على وجه الإطْلاق «خاتمة الغلال»، وهي من الخشب، وعلى قاعدتها كتابات غائرة تحمل اسم صاحبها، وعبارات دُعَائية كان الفلاح المصري يختم بها كوم الغلال الخاص به حتى لا يختلط مع أكوام غيره، وحتى يعرف في صباح اليوم التالي إن كان أحد سرق بعضًا منه أم لا، وهذا النوع من التحف اندثر استعماله حاليًا.

واهتم المسيري كذلك بالتحف الدمشقية فاقتنى عددًا منها، وخاصةً التحف الخشبية. ومنها كرسي من الخشب يمثل أرقى ما وصل إليه الفن الدمشقي، وكذلك قطع من الخشب المحفور. ومن المغرب جلب مرآةً لها إطار مزخرف بألوان فائقة الجمال، وزِّعت بدقة بالغة على الإطار، وترى هنا وهناك في كل مكان في المنزل قطعًا يدهش المرء عندما يشاهدها. فهذا قُفْلٌ نُحَاسيٌّ من القرن الماضي، وهناك

عمود طعام من النحاس كان يصاحب علْيةَ القوم فى رحلات الصيد، وتلك قطعة من النُّحَاس كانت فى سرير مصرى قديَم كُتب عليها بالمقلوب «نام نوم العَوافى يا جميل»، لتصبح مقروءة عندما تعكسها مرآة مقابلة للنائم، ومثل هذا النوع من الحيل الطريفة لم يبق له وجود حاليًا فى أثاث المنزل المصرى. ولكل تحفة اقتناها الدكتور المسيرى قصة، من أطرفها عثوره مصادفةً على «فازات» زخرفية نادرة عند بائع لا يعرف قيمتها، فاشتراها منه بثمن معقول.

وفى إطار هذا كله لابد أن نتوقف أمام الشخصية الحضارية فى منزل المسيرى. فمعظمنا يترك مهمة تصميم المنزل للمعمارى والديكور لمهندس الديكور، إلا أن المسيرى شارك هنا فى التصميم والديكور، وهذا يجعلنا نعود إلى العصور الإسلامية حين كان المستخدم يشارك المعمارىَّ فى التصميم، وبالتالى تجئ المنشأة ملبية لمتطلبات صاحبها، دونَ حاجة إلى إدخال تغييرات عليها، كما يحدث حاليًا من قبَل معظمنا فى منازلنا التى يصممها مهندسون فى مكاتب مكيفة غير مراعين احتيَاجات المستخدمين. وقد جاء الديكور ليعبِّر عن فكر المسيرى وبمشاركته أيضًا، ومن ذلك زخارف الأرضيات الرخامية التى صمَّمها وركَّبها العمال تحت إشرافه.

أوجد المسيرى فى منزله أثاثًا مطوَّراً من الطراز العربى الإسلامى يحاكى القديم ولا يقلده. هذا الطراز جاء منفتحًا على استيعاب الأساليب الأخرى، شرقيةً كانت أم غربية. وقد سمَّى المسيرى هذا الأسلوب بالأسلوب الاستيعابى، وبرزت فيه قدرتُه على استيعاب غرفة المائدة، وهى من الطراز الإنجليزى الذى يقال له «إدواردى»، فقد اندمجت ببساطة - بخطوطها المستقيمة - مع الطراز العربى الإسلامى.

ومن مظاهر هذا الأسلوب «الاستيعابى» أن الأبواب فى المنزل ليست متماثلةً ولا نَمطيةً، كلُّ باب له شخصيته، ومختلف عن الأبواب الأُخرى.

كما حرَص الدكتور عبد الوهاب المسيرى على أن يجعل مجموعته متنوعة لتعكس الوحدة والتنوع فى فنون الإسلام. فقد جلب مثلاً من المغرب «بطةً» من النُّحاس مزينةً بالحفر البارز قَليلاً بزخارف نباتية، وإبريقًا من تركيا مزخرفًا بزخارف

نباتية منفَّذة بالحفر، وهذا الإبريق يتميَّز بأنه ذو بدن كروى ورقبة طويلة رشيقة، يعلوها غطاءٌ على هيئة القبة ذات القطاع المدبب، ويصل بين الرقبة والبدن يد رفيعة فى انسيـاب يوحى بالتناسق بين أجـزاء الإبريق، ويخـرج من البـدن صنبـور يوحى بالحية وهى واقفة، وهذا الإبريق - الذى كان يستخدم فى الوضوء - يمثل قمة إبداع الفنان التركى. ولما كانت إيران قد تميَّزت بإبداع خطاطيها فقد جلب منها لوحات قرآنية كتبت بالخط الفارسىِّ الجميل على موادَّ مختلفة.

ولعل أكـثر الأشيـاء لَفْتًا للانتبـاه أيضًـا فى منزل المسيرى، تقسيـمة منزله إلى قسمين: الأول خـاص، يعكس خصوصيـة الحياة العـائلية، وبه غرف نوم وغرف خاصة بالمعيشة الأسرية. والثانى خاص به، يستقبل فيه ضيوفَه ويقيم به صالونَه، وبه مكتبُه الخاصُّ ومكتبةٌ حافلة. ويربط بينهما ممرٌّ يؤدى إلى داخل المنزل.

ولما كانت عمارة المسيرى بمصر الجديدة مكوَّنةً من عدة أدوار يسكن هو وأسرته أحدَها؛ فحينمـا رغب فى بناء ڤيلا، فقد بناها وفقًا للأنماط المعمـارية التقليدية، فالطابق الأول خصصه للضيوف والاستقبالات والأعمال المعيشية لصاحب البيت، والطابق الثانى الذى يرتبط بالأول بسلم حلزونى خُصِّص لأهل البيت، أو ما يمكن أن نطلق عليه طابقًا خصـوصيًـا لا يرتاده الضيـوف. واسـتغل السطح كـحديقة للاستراحة فى الهواء الطلق زيَّن جوانبها بشرفات مسنَّنة، حتى لا ينتهى المنزل من أعلى بتلك النهايات الجامدة المعتادة.

وتتناثر على جـدران منزل الدكـتور المسيـرى لوحـاتٌ فنيـة مـعظمـهـا لفنانين مصـريين، وأغلبـها لصـديقه الفنان حلمى التونى، وتوجد بينهـا لوحات لفنانين أجانب أبرزها لوحة من الإكوادور، تعبِّر عن خصوصية المجتمع الإكوادورى.

ومجموعة الدكتور المسيرى الخاصة رتَّبها فى منزله ترتيبًا يُشيع إحساسًا بالذات الحضارية الإسلامية. فأنت حينما تشاهد قطعة من تركيا كالشيشة التركية ستجد رابطًا بينهـا وبين الشيشـة المصرية، ليس فى الاستخدام وحسب، ولكن أيضًا فى التكوين الهيكلى للقطعة وفى الروح الزخرفية. وإذا كان الخزف والقاشانى متنوعًا بين التونسى والتركى فإنك ستجد بين النوعين انسجامًا لا تنافرًا. وعلى مقربة

منهما البطة المغربية التى يوجد فى زخارفها رابط يربطها ببلاطات القاشانى. والفنون الشعبية بالمجموعة تعبر عن تراث مصرى جعله يعبِّر عن ذاتية المصريين وإبداعهم الفن من أجل متعة الغالبية لا لتمتع الأثرياء وحسب.

ويعكس كلُّ هذا رؤيةَ المسيرى السلبيةَ فى المتاحف العربية، حيث يرى أنها تفتقر إلى رؤية واضحة تقدمها للإنسان العربى الذى يجب أن تعبر عن هُويته، وهو ما عبَّر عنه المسيرى حين نشر مقالاً فى مجلة **المتحف العربى** الكويتية العدد الرابع، السنة الثالثة ١٩٨٨م، عن متحف النيجر والذات القومية السَّمْحة بقوله: «إن متحف النيجر لا يفصل شيئًا عن شىء، إذ أنه يفترض أن الواقع الزمانى والمكانى متصل لا ينقطع، وأن الإنسان لم يهزم الطبيعة وإنما يعيش فى أحضانها، وأن التاريخ ليس فترات منفصلة وإنما تشكيلٌ متكامل وعملية إبداعية لا تنفصم عُرَاها، وأن رؤية الذات لا تَعنى بالضرورة التجانس الضيق. فيمكن للذات القَومية أن تكون هى نفسَها وتضم جوانبَ من الآخر، كما أنه يمكن للذوات الوطنية المختلفة أن تعيش فى انسجام تتفاعل وتخلق كُلاً مبنيًا على التنوع. وأن الماضى السحيق يمكن أن يجد مكانه بجوار الحاضر، وأن الحضارة ليست إنجازًا جامدًا ميتًا، وإنما عملية متحركة مستمرة».

* * *

وأخيرًا، فلكى نضع مجموعة المسيرى، من حيث أهميَتُها، فى مكانتها فى مصر؛ فإنها تأتى فى المرتبة الثانية بعد متحف الجمعية الجغرافية المصرية، والذى يُعَدُّ - على إهمال المصريين إياه - أهمَّ متاحفهم؛ لتنوع معروضاته، ولتعبيرها الجيد عن المجتمع المصرى. أما من حيث القيمة؛ فهى لا تقدَّر بثمن، وهذا يعود إلى نَدْرة بعضها من جهة، ومن جهة أخرى إلى أن مالكها اختارها بعناية وعرضها بطريقة خاصة. ويزيد من قيمتها أن مالكها شخصية عامة لها تأثيرها فى الحياة الثقافية والفكرية فى الوطن العربى.

*



الباب الرابع
شهـــــادات ذاتية وموضوعية



تحية إلى المسيرى*

مقالة نقدية .. لا ذاتية ولا موضوعية!

أسامة القفاش**

فى بداية عام ١٩٩١م عرضت دار الأوبرا على المسرح الصغير سلسلة «ليال من السيرة الهلالية» كان يلقيها الفنان المرحوم عزت شوقى القناوى، وكنت فى هذه الفترة أعمل مع فرقة الورشة المسرحية كمحلل درامى، ومستشار للفرقة.

وكنت واقفًا مع الأستاذ الدكتور طارق على حسن رئيس دار الأوبرا وقتها على بوابة المسرح الصغير نستقبل الضيوف، ووصل الدكتور عبد الوهاب المسيرى وقدمنى له الدكتور طارق وسلمت عليه بحرارة، واندفعت أتكلم عن كتابه الأخير **الأزمة الصهيونية** كما كنت أسميه، وهز رأسه موافقًا، ثم دخل ودخلت. وكنت أحس سعادة شديدة، فالدكتور المسيرى من أبطالى الحقيقيين، هو ونعوم تشومسكى ويان ميردال وودى ألين، وقد أتيحت لى الفرصة لمقابلة ميردال، وها أنا أقابل المسيرى (وقد قابلت تشومسكى بعدئذ ولم يتبق إلا ألين).

فى اليوم التالى كنت جالسًا قبل العرض بفترة أكتب شيئًا للفرقة وأشرب قدحًا

---

* هذه شهادات كتبها عددٌ من أصدقاء وزملاء وتلاميذ المسيرى على امتداد العالم العربى وأمريكا كذلك، وفيها يختلط الذاتىُّ بالموضوعىِّ، والخاصُّ بالعام، والذكريات بالآراء والمواقف الفكرية، وفى كلٍّ منها ملمحٌ خاص يضيئ جانبًا من جوانب هذه الشخصية.

** ناقد سينمائى مصرى.

كبيراً من القهوة سريعة الذوبان. حين رأيت د. المسيرى يتجه نحوى مسرعًا، قمت لأسلِّم عليه، فوجدته يبادرنى بسؤال: «كنت تقول كلامًا مهمًا بالأمس، ولم أكن أركز معك، ولكن عند عودتى للمنزل تذكرته. ورغم أنى آتى كل يوم لأشاهد السيرة الهلالية فقد أتيت اليوم لأتكلم معك، فماذا كنت تقول؟».

لم أدهش، فمن صفاتى ألا تأخذنى الدهشة فى المناقشات الفكرية، وتدهشنى أشياء صغيرة ككائنات البحر الدقيقة التى تتخذ من أصداف غيرها ملاذًا لها ومأوى. أخذت أتكلم عن «الأزمة الصهيونية» وكتاب **الأزمة الصهيونية** وعن الأيديولوجية الصهيونية وكتاب **الأيديولوجية الصهيونية** و **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**... إلخ.

سألنى: الكتاب اسمه «الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية». لماذا تسميه «الأزمة الصهيونية»؟ قلت: لأن الانتفاضة الفلسطينية المباركة (التى كتبت عنها مقالتك فى **الشعب** عن الثورة باستخدام البطيخة كنموذج معرفى نأكل قلبه ولُبَّه ونَغيظ العدو بألوانه - التى هى ألوان العلم الفلسطينى - ونلقى عليه قشره) هى التى أظهرت تلك الأزمة المستمرة والبنيوية الكامنة فى النسق الصهيونى ذاته.

ضحك ورضى وقال: لنلتقِ غدًا فى منزلى.

ومنذئذ استمرت صداقتنا بقوة.

* * *

علاقة المسيرى بأصدقائه وتلامذته، بل وحتى أولاده، تستحق منا وقفة تفحصية. فهى علاقة مثمرة ومنتجة فى كل الأحوال. المسيرى يدفع الجميع دفعًا إلى الإنتاج والنقد والكتابة، ويحركهم فى إطار رؤيته؛ فيتفاعلون ويبتعدون عنه وينقدونه وينتقدونه، ولكنهم فى النهاية يحبونه.

ذهبنا ذات مرة (وكنا معًا فى الأردن نسجل برنامجًا لشبكة ART الفضائية العربية) لزيارة معالى الوزير الدكتور ناصر الدين الأسد العلاَّمة المشهور. وهناك دار نقاش عن تحقيق التراث ومشكلاته، وقال المسيرى رأيًا لم يعجبنى فنقدته

وفنَّدته، وهنا قال الدكتور المسيرى: «د. أسامة هو الناقد الخاص بى، فقديمًا كان لكل أمير أو قائد شاعره الخاص الذى يمدحه، وأنا لم أشذ عن هذه القاعدة، فلى ناقدى الخاص الذى ينقدنى!».

هذه العلاقة القوية والمنتجة تؤدى دائمًا إلى كتابات قوية ومختلفة عن المألوف والسائد. فكل أصدقاء وتلامذة المسيرى يكتبون وتتأثر كتاباتهم بمقولاته ومصطلحاته، إن سلبًا أو إيجابًا.

فى موسوعته الكبرى يقول إنه تأثر كثيرًا فى كتابته بصديقيه د. هبة رؤوف (المدرس المساعد فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، ود. أسامة القفاش (الناقد والمخرج السينمائى). وفى الحقيقة فإن تأثيره على الاثنين واضح وكبير. فمن ضمن مجالات التأثير تلك، مفهوم التحيز، والذى أصبح مفهومًا محوريًا فى «القاموس المسيرى» الذى يستخدمه أصدقاؤه وأحباؤه وتلامذته كثيرًا، حتى إن كلمة «التحيز» فى ذاتها صارت علامة على التأثر بالمسيرى، حتى إننى فى جلسة مع مجموعة من الأصدقاء من سوريا فوجئت بأحدهم يقول لى تعقيبًا على استخدامى كلمة «التحيز» «لماذا تتأثر بالمسيرى إلى هذا الحد؟». فقلت له: إن التحيز جزءٌ من كل، وإن التأثر بالمسيرى لا يتوقف عنده، فالمهم هو إدراك التحيز ومن ثَمَّ قبول التحيز، وبالتالى إدراك تحيزات الآخر الذى هو مرحلة هامة لقبول الآخر وتفهمه. إن إدراك التحيز يجعلنا ندرك أن المطلوب ليس تفسيرًا مطلقًا صالحًا لكل زمان ومكان، وإنما تفسير أقرب إلى الدقة فى لحظة زمنية بعينها. تفسير يرى مستويات الظاهرة المختلفة ويدرك تركيبيتها وأبعادها ومن ثَمَّ يلحظ قدرتَها على الحركة عبر مسارات التاريخ. وإدراك التحيز جزء من المنهج الذى يستخدمه المسيرى، وليس كلَّ المنهج.

يكتب الدكتور المسيرى عن التحيز وإدراكه ومعاييره وأهميته وحتميته، ويحكى عن ذكرياته فى دمنهور وفى جامعتى الإسكندرية وكولومبيا بالولايات المتحدة وفى السعودية والمكسيك وإنجلترا وفرنسا ولبنان وجنوب أفريقيا والأردن. يكلمنا عن مسرح «النو» و«الكابوكى» والقصيدة الشعرية اليابانية القصيرة، وفى نفس الوقت يعرِّج على قصته مع عامل فى مصنع أبيه الحاج الحُصَافى المسيرى فى دمنهور.

يحكى عن الانتفاضة الفلسطينية والنموذج الانتفاضى الذى لا يخمد ولا يشتعل ولكن يستمر، ثم يكلمنا عن ابنته د. نور المسيرى وترجمتها القصص الفلسطينية القصيرة. يكتب عن اليهود واليهودية والنموذج المعرفى والحلولية والجماعة الوظيفية والعلمانية الشاملة، ثم يقص لنا قصته مع صديقيه وتلميذيه أسامة القفاش وهبة رؤوف. وهكذا يتكلم عن زوجته السيدة الأستاذة الدكتوره هدى حجازى، ثم ينطلق إلى آفاق «الإبستمولوجية»، ويعرِّج على ابنه ياسر المسيرى وحفيديه نديم وأدهم. وهكذا، فى تواصل مستمر لا ينقطع يتحرك المسيرى فى عمله الواحد المستمر، الذى هو قصة حياته، وهو أيضًا إنجازه الفكرى.

* * *

بعد أن أنهى الدكتور المسيرى **الموسوعة** - كما كنا نحن القريبين منه نسميها - أصيب بأزمة مرضية. قلت له: إنها أزمة انفصال الجزء عن الكل! أزمة انتهاء **الموسوعة** بحق والحاجة إلى عمل جديد. فطوال ٢٥ عامًا - هى عمر كتابة **الموسوعة** وإنجازها - كان الدكتور المسيرى يقول دائمًا: قاربت على الانتهاء. وطوال ٩ سنوات عملت معه فيها وعرفته وصادقته كان يقول: **الموسوعة** تنتهى فى سبتمبر هذا العام، أو ديسمبر هذا العام، أو يناير العام القادم... إلخ. كل عام بنفس الطريقة. وفجأة، انتهت **الموسوعة**، وفجأة وجد المسيرى نفسه مطالبًا بإنجاز أعمال جديدة وإيجادها (موسوعة العلمانية الشاملة، موسوعة نقد الفكر الغربى)، ماذا سيفعل؟!

هل سيقدر أن يضيف شيئًا فى مستوى نموذجيه التفسيريين الأساسيين: الحلولية الكمونية والجماعة الوظيفية؟

هل سيجد من يساعده مثلما حدث فى **الموسوعة**؟

إنه يبحث عن العمل والفكر والمجهود الذهنى، وتلك أهم سماته.

لقد تحول المسيرى إلى «جماعة وظيفية» فى ذاته. «جماعة»؛ لأنه ليس فردًا ولا مؤسسة بالمعنى المؤسسى الحداثى، ولكنه شبكة صداقات ومعارف وعلاقات قوية

تحبه وتساعده . و«وظيفية» ؛ لأن حياته ومتعته وعمله أصبحت كلُّها مسخَّرةً للفكر وللإنتاج الفكرى التجديدى الاجتهادى . أصبح يؤدى وظيفة محددة فى المجتمع هو ومن معه . وظيفة لا يقوم المجتمع بها ، ولا يريد أن يقوم بها ، وتلك هى مهمة الجماعة الوظيفية . ولكنها جماعة وظيفية بدون حلول ، بدون أن تظن فى نفسها القداسةَ والتسامىَ عن الدنَس .

المسيرى صار ما يفعله . والفعل الاجتهادى صار هو المسيرى .

أستاذى العزيز ، كل موسوعة وأنت طيب!

*

«المثقف» إذ يلحظ الروابط بين الأشياء

جلال أمين*

فى خطاب كتبه أينشتاين لأحد أصدقائه، وردت العبارة الآتية :

«ما أروعَ ما يشعر المرءُ كلما استطاع أن يتبين الوَحْدةَ والارتباطَ بين عدد من الظواهر التى كانت تبدو من قبل منفصلة تمام الانفصال!» .

كان أينشتاين يعبر فى هذه الجملة عما شعر به عندما نجح فى اكتشاف ما يوجد من تشابه واتساق بين الخصائص الطبيعية الموجودة فى أصغر الأجسام، وتلك الموجودة فى أكبرها . ولكن من الممكن أن تُستخدم نفس العبارة لوصف أحد العناصر الأساسية فى تعريف «المثقف» . فهذه القدرة، بل الميل الطبيعى إلى اكتشاف الروابط القائمة بين أشياءَ قد تبدو لنا غيرَ مرتبطة، هى فى رأيى إحدى السمات الأساسية التى تميِّز «المثقف» intellectual عن غيره . فالصفة الحاسمة هنا ليست هى تحصيلَ درجة معينة من الثقافة أو المعرفة، بل هى هذه القدرة على رؤية المشترك بين الأشياء التى تبدو مختلفة، ورؤية العلاقة بين أشياء تبدو منفصلة .

بهذا المعنى أعتقد أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى هو «المثقف» بامتياز .

إذا حظيتَ مرة بالاستماع إلى حديث له، فقد تسمع خلال دقائق محدودة عبارات تربط بين أشياء مثل الوضعية المنطقية ونظرية داروين، بين المأكولات

---

* أستاذ الاقتصاد بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .

الأمريكية السريعة وفلسفة ما بعد الحداثة، بين مبدأ المنفعة وهتلر والصهيونية وشبكة الـ CNN والتليفون المحمول . . . إلخ . وهو ليس ربطًا اعتباطيًا، بل هو ربط جذاب جدًا ومثير للفكر والتأمل . وهو يفعل ذلك أيضًا فى كتبه ومقالاته .

فى كتابه **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، على سبيل المثال، يبين د . المسيرى الشبه الشديد بين إبادة اليهود على يد النازية وبين إبادة وقهر الفلسطينيين على يد الصهيونية، وكذلك مختلف أعمال الإبادة التى ارتكبها الغرب فى تاريخه الحديث: من إبادة الهنود الحمر فى أمريكا، إلى إبادة سكان أستراليا الأصليين، إلى إبادة الآلاف من اليابانيين بالقنبلة الذرية . . . إلخ . ولكن الأهم من ذلك - وهذه هى قضية الكتاب الأساسية - أنه يربط بين عمليات الإبادة هذه وبين أسس الحضارة الغربية نفسها، فيعتبر أن النازية والصهيونية، وما ارتكبتاه من أعمال، نتاجٌ طبيعىٌ و«شرعى» للحضارة الغربية نفسها، أى أن هناك شيئًا فى هذه الحضارة يؤدى بطبيعة الحال إلى مثل هذه الأعمال البالغة التدنى .

* * *

قد تختلف مع د . المسيرى حول هذه الفكرة أو تلك، أو حول المدى الذى يذهب بفكرته إليه، ولكنك لا يَسَعُك إلا أن تطمئن إلى أن كتاباته وأحاديثه سوف تنجح دائمًا فى شَحْذ الفكر، وفى تسليط ضوء ساطع على جوانب كنا من قبل غافلين عنها . وهى قدرَة ومَيْلٌ طبيعى أندرُ بكثير جدًا مما نظن!

*

التَّعبُ المُتعِب .. بحثًا عن الكمال !

حلمى التونى*

الكلام عن الدكتور عبد الوهاب المسيرى صعبٌ بعضَ الشىء؛ لأنه رجل مُتْعب! فالحديث معه يحتاج إلى مجهود وتركيز، فأنا عندما أشترك معه فى مناقشة أخرَج منها مرهقًا وكذلك أحسبنى سأكون عند الحديث عنه!

وإتعاب المسيرى يكمن فى أنه من القلة الباحثة عن الكمال. فقد اشتركت معه فى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** مشرفًا على الجوانب الفنية فى الإخراج، فكنت أفاجىء دومًا بأنه لا يمل من التغيير والتعديل، مدفوعًا بقلق البحث عن الأكمل والأجود.

* * *

سبقت سُمْعَةُ المسيرى معرفتى إياه. فقد عشت فى لبنان فترة طويلةً، وكنت أتحرك فى دوائر القومية العربية والقضية الفلسطينية، وكان اسم المسيرى يتردد أمامى كثيرًا باعتباره واحدًا من أبرز المهمومين بهذه القضية، ولا أدرى لماذا انطبع فى ذهنى أيامها أنه رجل عجوز! فلما عُدت إلى مصر فى منتصف الثمانينيات من القرن الماضى أسعدنى حظى بالتعرُّف عليه، فاكتشفت عالمًا كاملاً من الغنى والتعب. كما اكتشفت أيضًا ما كنت أبحث عنه وأعتقد أنه الأمثل، وهو نموذَج العالِم والمثقف

---

* فنان تشكيلى مصرى. رئيس التحرير الفنى لمجلة **الكتب : وِجْهات نظر**. القاهرة.

الشامل، الذى لا تقف حدود علمه وثقافته عند حقل تخصصه الدقيق، بل تتعداه إلى مختلف جوانب الحياة.

والمسيرى واحدٌ من هذه القلة النادرة.

فهو متخصص فى الأدب الإنجليزى، ولكن القضايا الوطنية والقومية تملأ عليه حياته. كما أنه ليس مُنْبَتَّ الصلة بأدبه العربى؛ فهو منتمٍ إلى الحضارة الشرقية العربية الإسلامية، يعيش فيها، وينتمى إليها، ويفخر بها أيضًا، من غير أن يتعصب لها تعصبًا أعمى. فعلاقته بالأدب والثقافة عمومًا - شرقية أو غربية - علاقة تركيبية اجتهادية، يأخذ منهما بقدر مايضيف إليهما برؤيته وتصوره.

* * *

وعلاقة المسيرى بالفن وثيقة جدًا. فقليلون جدًا ممن عرفت من المثقفين أولئك الذين يهتمون بالفن اهتمامًا حقيقيًا وواعيًا، لايقتصر عند مجرد اقتناء الأعمال بسبب يُسرهم المادى! فهو يهتم بالفنون التشكيلية، وألوان الموسيقى المتنوعة، وأنماط العمارة والزخرفة، بوعى ثاقب، ورؤية حضارية شاملة. ويعرف هذا عنه كلُّ من قرأ له، أو التقاه فى دار الأوبرا مثلاً، أو اصطدم به فى المعارض الفنية، أو زاره فى بيته المتحفى الذى يعكس شخصيته المركَّبة، ويُظهر حسَّه الفنى وتذوقه، وانتماءه أيضًا.

كما أنه «أظهر» فى السنوات الأخيرة بعض مغامراته الفنية فى الكتابة للأطفال والكتابة الشعرية؛ فإذا به يتجلى فى كتابته الفنية هذه بأعماق شخصيته الحقيقية، شخصية الفنان الحسَّاس، الساخر اللمَّاح!

*

محطم أسطورة المؤامرة !

حمد بن عبد العزيز بن حمد العيسى*

إذا كانت صحيفة **نيويورك تايمز** صنفت - بحق - المفكر الأمريكى الأشهر نَعوم تشومسكى بأنه «أهم مفكر على قيد الحياة»، فإن الدكتور عبد الوهاب المسيرى يمكن تصنيفه بسهولة بأنه «أهم مفكر عربى على قيد الحياة».

* * *

تعرفت على الدكتور المسيرى فكريًا عام ١٩٨٠ عندما قرأت الجزء الأول من كتابه **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة** الصادر فى سلسلة **عالم المعرفة** الكويتية. بهرنى الكتاب بعمق مادته، وما يتضمنه من المقدرة التحليلية الرائعة، مقارنةً بالكتب التى سبق أن قرأتها حول نفس الموضوع. ومنذ ذلك الحين بدأت فى تتبُّع جميع أعمال الدكتور المسيرى من مقالات وكتب، وخاصةً مقالاته التى كان يكتبها فى جريدة **الرياض** عندما التحق بهيئة التدريس فى قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب فى جامعة الملك سعود بالرياض فى الثمانينيات.

أعترف أن الدكتور المسيرى صنع تحولاً كبيرًا فى فكرى، حيث قضى - ولله الحمد - بصورة شبه نهائية على «نظرية المؤامرة اليهودية». ورغبةً منى فى الإيجاز - حيث أكتب هذه السطور من بيروت، وأثناء فترة نقاهة بعد وعكة صحية - سوف أقدِّم مثالين من

---

* مثقف وكاتب سعودى.

التفكير التآمرى السائد فى عالمنا العربى، والذى لم يعد له وجود فى عقليتى بفضل الدكتور المسيرى.

المثال الأول نتج عن قراءتى كتابَ الدكتور المسيرى الرائع **اليد الخفية : دراسة فى الحركات اليهودية الهدامة والسرية** الصادر عام ١٩٩٨ . قدَّم الدكتور المسيرى فى هذا الكتاب الهام دراسةً غير مسبوقة عن التفكير التآمرى - فى عالمنا العربى على الأخص - حيث تُنسب إلى اليهود قوى خارقة ويدٌ خفية فى كل مكان وزمان تقريبًا، وقام الدكتور المسيرى بتحليل وشرح الكثير من التصورات التآمرية مثل : **بروتوكولات حكماء صهيون**، الماسونية، اللوبى اليهودى، والعبقرية اليهودية، وغيرها. وقد اقتنعت بجميع تحليلاته - تقريبًا - فى هذا الكتاب ووجدتها معقولة جدًا، وسأكتفى بأشهر تصور تآمرى. حيث أكد الدكتور المسيرى أن الرأى السائد فى الأوساط العلمية المحترمة أن ما يطلق عليه «بروتوكولات حكماء صهيون» هو وثيقة مزورة قام بنشرها شخص روسى يُدعى سيرجى فيلوس عام ١٩٠٥، بعد أن نقلها فى كتيب فرنسى كتبه صحفى يُدعى موريس جولى، يسخر فيه من نابليون الثالث بعنوان **حوار فى الجحيم بين ماكيافللى وموفتسيكو**. وقد تم نشر وتوزيع البروتوكولات بإيعاز من الشرطة السياسية الروسية، وذلك للنيل من الحركات الثورية - التى كان يكثر انتماء اليهود إليها لكونهم من الأقليات -، ومن أجل زيادة التفاف الشعب حول القيصر والطبقة الأرستقراطية والكنيسة بتخويفهم من المؤامرة اليهودية العالمية الخفية. وانفرد الدكتور المسيرى بتقديم دراسة معمَّقة عن عناصر خطاب البروتوكولات، أثبت فيها صحة الرأى القائل إنها وثيقة مزورة. وبعد قراءة هذا الكتاب قمت بالاستغناء عن الكتب «الخرافية» التالية من مكتبتى :

بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة : محمد خليفة التونسى.

أحجار على رقعة الشطرنج، تأليف : وليم فاى كار.

حكومة العالم الخفية، تأليف : شيرين سبير يدوفيتش.

وآليت على نفسى ألا أشغلها بمثل هذه التُّرَّهات فى قابل الأيام!

وأما المثال الثانى فيتعلق بالاعتقاد التآمرى السائد بسيطرة اللوبى اليهودى على سياسة الولايات المتحدة الاستراتيجية، خاصةً فيما يتعلق بالشرق الأوسط. لقد دحض الدكتور المسيرى هذه الصورة التآمرية «المبسَّطة» فى حلقة برنامج «بلا حدود» التى بثتها قناة الجزيرة فى نوفمبر ٢٠٠٠، حيث أكد الدكتور المسيرى أن اللوبى اليهودى يؤثر فى سياسة الولايات المتحدة وعملية صنع القرار بمقدار دخوله ضمن استراتيجيتها، بل وتحدى الدكتور المسيرى أن تكون المصالح اليهودية قد تغلبت على مصالح الولايات المتحدة عند حدوث أى تناقض بين الاثنتين. ويبنى الدكتور المسيرى رؤيته هذه على أساس أن الاستراتيجية الغربية، ومن ضمنها استراتيجية الولايات المتحدة، قد تحددت فى منتصف القرن التاسع عشر على أساس تقسيم العالم العربى والإسلامى من خلال القضاء على الدولة العثمانية، وهذا القرار اتُّخذ قبل ظهور الكيان الصهيونى. وهو بهذا، لا يُقلِّل من شأن اللوبى اليهودى، ولكنه يرى أنه يجب أن يُفهم ضمن سياق المصالح الاستراتيجية العليا للولايات المتحدة وأوربا.

وختامًا، لا أزال أذكر جملة قالها الدكتور المسيرى فى أحد لقاءاته التليفزيونية، وأجدها غاية فى الأهمية، حيث قال: «إن نظرية المؤامرة ليست نظرية، بل إشاعة!». إن التفكير التآمرى السائد فى العقل العربى هو أساس الهزيمة النفسية التى لا يشعر بها العربى، وهو الذى يضخِّم من هَيْبة الكيان الصهيونى، وبالتالى يحقق انتصاره بدون الحاجة إلى معارك عسكرية. ومن هنا تكمن ضرورة الاهتمام برؤية الدكتور المسيرى فى هذا السياق.

* * *

أما على المستوى الشخصى؛ فقد كنت محظوظًا جدًا حيث تشرفت بلقاء الدكتور المسيرى مرتين. الأولى فى معرض القاهرة للكتاب فى فبراير ٢٠٠٠، وكان لقاءً عابرًا لبضع دقائق. والمرة الثانية كانت فى ٢٤ أكتوبر ٢٠٠١، عندما سافرت خصيصًا إلى القاهرة للاطمئنان على صحته بعد أن علمت بعودته من رحلة علاجية بأمريكا، وتشرفت بلقائه فى منزله، حيث بهرنى ببساطته وتواضعه الجَمِّ

وروحه المرحة. وعندما سألته عن طبيعة مرضه أجابنى بخفة دمه التلقائية: «شارون وما يفعلهَ بالفلسطينيين!». ولاحظت تأثير المرض عليه، حيث حدَّ من تحركه بصورة طبيعية، ولكنه أدهشنى بحيويته عندما أفادنى أنه يعمل على الانتهاء من **موسوعة العلمانية الشاملة** فى أربعة أجزاء، وأنه بدأ العمل بالفعل فى **موسوعة إسرائيل**.

* * *

إن الدكتور المسيرى بالفعل هو - كما قلت أكثر من مرة، فى أكثر من مكان - «أهم مفكر عربى على قيد الحياة». أسأل الله أن يبارك فى عمره، وأن ينفع العرب والمسلمين بعلمه الغزير.

*

الهُدهُد

صورة شخصية !

خَيْرى شَلبى*

هُدهُد سليمان كان فصيحًا، بل كان أديبًا وشاعرًا، وكان ذكيًا لطيفًا، وكان صديقًا حميمًا. أتخيله وقد جلس إلى سليمان ولكَزه فى كَتِفه بعشَمٍ وحميمية إذ يقول: «جئتُكَ من سبأٍ بنبأٍ عظيم».

هُدهُد سليمان لم يكن رجلَ مخابرات بالمعنى الضيق. لا، ولم يكن جاسوسًا لسليمان. وإن كان من خاصة أصدقائه بين الطيور التى يعرف سليمان لغاتِها كأحد أبنائها.

هو طائرٌ رَحَّال. منذ علمتُ بنبئه أتخيلُه باحثًا عن الحقيقة، يطير وراءها إلى أبعد مكان فى الأرض. كل الطيور تهاجر فى طَلب الدفء أو الغذاء أو المناخ الملائم، إلا الهُدهُدَ، يسافر فى طلب المعرفة، ثم ينتقى منها ما يخدم صَفيَّه سليمان، فيبلِّغه إياها. وعند التبليغ لا يبدو كمن كُلِّف بأمر فجاء بخبره لسيده فى أدب واحتشام ورهبة. لا، لقد كان القرآن الكريم محدَّدًا فى رسم شخصيته بدقة، إذ من خلال صياغة هذه العبارة وحدها: (جئتُكَ منْ سَبَأ بنَبَأ عَظيم) بدا صديقًا يؤدى خدمةً لصديق، كان مسافرًا إلى الخارَج وأتىَ له بهدَية: جبت لك حتَّة دِيْن هدية، مثلاً.. مثلاً!

---

* كاتب وروائى مصرى.

هذه الرأس الدقيقة لا يُستهان بها. صحيحٌ، هى تكاد تكون بلا حجم مذكور، لكنها صورة مصغرة لذاكرة الكون منذ بدء الخليقة إلى اليوم.

أرأيتَ إلى شكله الجميل البديع كتُحفة إلهية خُلقت كى تكون سفيرةً لدولة الجمال.. لأمة الألوان!

يا ربى، أهى صلاةُ الألوان فى محرابكَ الكونىِّ الواسع؟!

إن الألوان تصلى بورع وتقوى، كاشفةً بديعَ صُنْعك. صلاتُها قصائدُ من الحرير منسوجةٌ من الأحمر والأصفر والأسود والبَيْنَ بَيْنَ، كأنها درسٌ عميق فى علم التمييز، فى الفروق الحادة بين شخصيات الأشياء المرْئيَّة!

أهُدهُد سليمانَ يذكِّرنى بالدكتور عبد الوهاب المسيرى؟
أم أن عبد الوهاب المسيرى هو الذى يذكرنى بهُدهُد سليمان؟!
كلاهما فيه من الآخر شىءٌ كثيرٌ.

* * *

الواقع أن عبد الوهاب المسيرى يذكرنى بالهُدهُد منذ رأيتُه أولَ مرة أمام «فرش» مدبولى فى ميدان سليمان - سليمان باشا، وليس سليمان النبى! - يقلِّب فى الكتب المعروضة على الرصيف، وكان ذلك فى يومٍ ما، فى شهرٍ ما، فى السنوات الأولى من عقْد ستينيات القرن الماضى.

يومًا ما - ويا لَلْمصادفة السعيدة - كنت قد اشتريت نسخة من موسوعته الأولى، التى كانت نواةً صغيرة لموسوعته الكبيرة عن اليهودية والصهيونية، تلك التى صدرت عن مركز الدراسات الاستراتيجية التابع لجريدة الأهرام.

شاب «مقروض»، «مقطقط»، كأن هناك من يضحك عليه ويأكل عشاءه كل يوم، فيما هو من فَرْط الخجل والحياء لا يعترض ولا يشكو، بل لعله من فَرْط إنسانيته يتبرع بطعامه كله لمن يعرف أنهم جياع!

على وجهه براءةٌ مقرونة بشموخ إنسانى. يُطلُّ من عينيه بريقٌ يخترق المنظارَ

الطبىَّ مثل كاسحات ضوئية تُمشِّط الطريق أمام عينيه، حيث يبدو البريق الضوئى المنبعث من المنظار بسرعة هائلة وكأنه «الموتوسيكل» الذى يتقدم موكبَ جلالة الملكة المتربعة - مع أختها - على كرسى الخدين على هيئة عينين ذكيتين خجولتين نفَّاذتين. حدَّةُ نَفاذهما مخفَّفةٌ بابتسامة تترقرق فى مُوَيجات حانية آسرة. عينان لهما تاريخٌ عَريقٌ فى مطالعة الكتب واستقراء غوامض الكون.

أنفٌ دقيق كحجر كريم، كفصٍّ من العقيق النقىِّ فى خاتَم ذهبى، يبدو وكأنه لا وظيفةَ له إلا كمرتكزٍ للمنْظار الطبى.

الوجه دائرىٌّ كـدبْلة الزواج السميكة، تبدو كدائرة لاصطياد ألوان قَوْس قُزَح وإعادة بثِّها طازجةً. ولهذا فأنت حين تنظر فى وجه الدّكتور عبد الوهاب المسيرى تشعر أن الجو صَحْوٌ بأشعة الشمس بعد هُطول المطر.

كان ذلك الشاب يبدو خفيفًا رشيقًا نَشطًا، جميلاً جماله من النوع الداخلى الذى تنعكس ألوانُه الزاهية على المظهر الخارجىّ..

أول ما يتبادر إلى الذهن لدى رؤيتك ذلك الشابَ لأول وهلة هو أن هذا التكوينَ الرقيق، المتفتِّحَ كالوردة، لابد من أن يكون فنانًا، شاعرًا، أو موسيقيًا، أو رسَّامًا.

وهكذا كنت أراه. مع أننى كنت أعرف أنه باحث دءوب، وأنه مشروع مفكر سوف يكون ذا شأن فى قابل الأيام، وأن التحاقه ببلاط صاحبة الجلالة كباحث فى مركز الدراسات الاستراتيجية بجريدة الأهرام ليس إلا محطةً مؤقتة يبدأ بها الطريقَ الصعبَ من أوّله.

* * *

أكثرُ من هذا، كنت أعرف الدكتور عبد الوهاب المسيرى معرفةً عائلية.

كنت فى صباى طالبًا بمعهد المعلِّمين بمدينة دمنهور. وصحيح أننى كنت أسكن فى حى إفلاقة على الضفَّة الأخرى لترعة المحمودية، إلا أن إقامتى الدائمة كانت فى منطقة السوسى وشارع الصاغة وشارع المديرية حيث يسكن أقارب لى فى شارع

الصاغة وهم من علية القوم، مما أتاح لى التعرف إلى عائلات كثيرة ذات أصول متجذِّرة فى دمنهور، ومن بينها عائلة المسيرى. وكان أستاذى الأديب عبد المعطى المسيرى - يرحمه الله - قد أضفى على هذه العائلة سحْرًا أسطوريًا، ونكْهةً ثقافيةً عريقة. كان صاحبَ مقهى، ورئيسًا لجمعية أدباءَ دمنهور، وله كتب بديعة فى القصة القصيرة والمقالات النقدية يطبعها على نفقته الخاصة طباعة أنيقة فاخرة، وحين كان يتكلم عن عائلته يخيَّل إلىَّ أن جميع أفرادها يعشقون الجمال والثقافة. ولم أكن أعرف مدى صلة القُربَى بين أستاذنا عبد المعطى المسيرى وعائلة عبد الوهاب المسيرى، ولكنى أصبحت شغوفًا بعائلة المسيرى لمجرد أنها تحمل اسم أستاذى الحميم.

وكان لعبد الوهاب زملاء فى الجامعة يجلسون معنا فى مقهى المسيرى للمشاركة فى المناقشات الدائرة حول قضايا الأدب والفن بين كبار رواد المقهى، وقد تردد اسم عبد الوهاب فيما بيننا باعتباره من هواة كتابة القصة القصيرة مثل: بكر رشوان ومحمود أبو المجد على ورجب البنا ورسمى عامر، الذين كانوا يكبرونه بعدة أعوام. وكنت قد نسيته لفترة، ازدحمت فيها حياتى بمشاكل البحث عن الذات فيما بين الإسكندرية والقاهرة، إلى أن فوجئت باسمه يبزغ على صفحات جريدة الأهرام، فتولَّدت فى قلبى فرحةٌ مشرقةٌ كأننى التقيت أحدَ أقاربى بعد غَيْبة طويلة. وضُوعفت فرحتى بصدور الموسوعة ذات الغلاف الأبيض الجميل، التى تتناول - لأول مرة فى ثقافتنا العربية الحديثة - اليهود واليهودية والصهيونية بأسلوب علمى متجرِّد من روح التعصب والعاطفية البدائية.

* * *

العظماء - فى المأثور الثقافى القديم - هم أولئك الذين يقدمون لأممهم ما تحتاج إليه بالفعل فى لحظة معينة من لحظات التاريخ الحاسمة. وفى تقديرى أن تلك الموسوعة التى أنجزها المسيرى فى ستينيات القرن الماضى تضع مؤلفها فى قائمة عظماء مصر المعاصرين.. فما بالك بالموسوعة الكبيرة عن اليهود واليهودية والصهيونية بمجلداتها الثمانية؟

كـانت فكرتنا عن اليـهـود واليـهـودية والصـهـيـونيـة خليطًا من «الفلكلور» والخرافات، والاجتهادات الصحفية الباحثة عن الإثارة. كانت فكرةً غائمة تغيب عنها الحقيقة غيابًا كاملاً. وأحيانًا كان البعض منها ينقل أفكارًا مغلوطة عن مثقفى الغرب الأوربى وأمريكا، وتمر هذه الأفكار عَبْر أقلام صحفية «خَطَّافة» تضفى عليها مزيدًا من الخَلْط والتشويش.

كنا فى متاهة حقيقية. وكشأننا دائمًا فى كل الأمور لا نكتشف احتياجنا إلى الشىء إلا حين نصدم بفقدانه بشكل مباشر، فنروح ونجتهد فى البحث عنه، وقد نخترعه اختراعًا. وقد نبعت حاجتنا إلى فهم الشخصية اليهودية والمخطط الصهيونى بعد أن دخل الصِّدام بيننا وبين إسرائيل مرحلةَ المواجهة المسلَّحة التى هُزِمنا فيها فى عام ٦٧ من القرن الماضى. عند ذاك بدأنا نتلمس الطريق إلى فهم طبيعة هذا العدو الشرس الرابض على حدودنا، بل وفى قلب أمتنا العربية. وكانت محاولات أنيس منصور بعنوان «اعرف عدوك» أشبه بمعلومات مدرسية، ولكنها مصوغة بأسلوب مراوغ بَرَّاق لا يضيف إلى الأفهام شيئًا حقيقيًا، بل هو يؤثر عليها تأثيرًا سلبيًا حيث يبدو العدو فى هذه الكتابات كتنين خرافى لا قبَل لنا بمقاومته. ولهذا جاءت الموسوعة الأولى للمسيرى كالغيث لأرض «شرقانة». كانت مشْعلاً أضاء كل جوانب الحقيقة، وعلَّمنا كيف نبحث فى أمر هذا العدو، وكيف نَفهمه على النحو الصحيح.

وبعدما يقرب من رُبع قرن فاجأنا عبد الوهاب المسيرى بموسوعته الكبيرة عن اليهود واليهودية والصهيونية، فإذا بها عملٌ فذٌّ بمعنى الكلمة، يضع أمامنا - وبدقة علمية - كل ما يُهمنا أن نعرفه عن الظاهرة اليهودية الصهيونية. يقول فى تعريفنا بهذه الموسوعة المتفردة: إنها «دراسة لحالة محددة، هى اليهود واليهودية - فى الحضارة الغربية أساسًا - والصهيونية وإسرائيل، وهى دراسة تاريخية اجتماعية مقارنة تركز على العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين أعضاء الجماعات اليهودية - ذلك المستوطن الصهيونى - من جهة، وأعضاء المجتمعات المختلفة من جهة أخرى، كما تركز على الأبعاد المعرفية لهذه العلاقات. لكن هذه الدراسة، رغم أنها دراسةٌ

حالة، إلا أنها دراسة لنماذج تحليلية مركبة ذات مقدرة تطبيقية تتجاوز الحالةَ موضعَ الدراسة، فهذه النماذج تتوجه إلى قضايا عامة مثل: علاقة الأقلية - خاصةً أعضاء الجماعات الوظيفية - بالأغلبية، وعلاقة الأقليات بالدول القومية المركزية، وطبيعة الحضارة الغربية الحديثة، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الحلولية بالتوحيد، وعلاقة الفكر بالمادة، وعلاقة الذات بالموضوع، والصراع بين الواحدية المادية والثنائية الفضفاضة».

ويستطرد المسيرى: «والجماعات اليهودية تشكل جماعات وظيفيةً مثل كل الجماعات الوظيفية الأخرى، لكن وجودها داخل الحضارة الغَربية أعطاها تفرُّدًا معينًا. وهى تتفاعل مع المجتمعات العلمانية ومع التشكيل الإمبريالى تفاعلَ الجماعات البشرية الأخرى، لكن تفاعلها - نظرًا لوضعها الخاص - مع العلمانية يأخذ شكلاً أكثرَ حدةً. وهى جماعات تتنازعها النَّزَعات الجنينية والربانية، شأنها شأن كل البشر فى كل زمان ومكان، لكن اليهودى هو الإنسان فى حالة ضيْق متبلورة. وبسبب حالة الضيق هذه، تظهر كثير من أبعاد الظاهرة الإنسانية بشَكْل نماذجى متبلور من خلاله. وخصوصية الجماعات اليهودية، أو خصوصياتها التى تتنوع فى كل زمان ومكان، هى خصوصيات لا تختلف عن خصوصيات الجماعات الأخرى، وإن كان فيها شيء فريد بالفعل فربما يكون متمثلاً فى نوعية العناصر الإنسانية العامة التى تدخل فى تشكيل الموضوع اليهودى وطريقة ترابطها. وهى عناصر تدخل فى تشكيل كثير من الظواهر الإنسانية الأخرى وتترابط بطرق فريدة مختلفة».

وعما يسميه بهيكل الموسوعة يقول: «هيكل هذه الموسوعة هو تعبير عن نَموذجها التفسيرى. وقد قلنا عن هذه الموسوعة إنها موسوعة تأسيسية، بمعنى أنها ليست موسوعة معلوماتية ولا موسوعة نقدية تفكيكية، فهى تطمح إلى أن تطرح نموذجًا تفسيريًا وتصنيفيًا جديدًا. ولهذا السبب، نجد أن الجزء النظرى طويل نسبيًا، فلم يكن هناك مفر من إعادة تعريف كل المصطلحات. ولنفس السبب نجد أن تبويب الموسوعة تم على أساس موضوعات. فقد رتبناها ترتيبًا مختلفًا عن ترتيب

الموسوعات العادية، لأن الترتيب الألفبائيًا يعنى أن القارئ عارف بالمصطلحات والشخصيات، أو أنه يقابل مصطلحًا جديدًا أو شخصية جديدة ويريد المزيد من المعلومات عنها. أما الترتيب حسب موضوعات، فإنه يعنى أن القارئ لابد أن يتدرج مع الموسوعة من الإشكاليات إلى محاولة الإجابة إلى العرض التاريخى، وهكذا... إلخ».

هذا المقتبس من مقدمة الموسوعة يُريكَ مدى الجُهد الذى بذله هذا الرجل العظيم ليؤسس لنا أرضية علمية صُلبة نستطيع الوقوف عليها فى تعاملنا مع هذا العدو، الذى لا مفر لنا من مواجهته مهما قامت بيننا وبينه من معاهدات باسم السلام، فحقيقة الأمر أن وجوده فى أراضينا يعنى القضاء علينا قضاءً مُبرَمًا، فحتى لو أردنا السلام فإنه ليس يريده فى الواقع، إنه لا يقبل بأقل من «إسرائيل الكبرى» من النيل إلى الفرات. والرأى عندى أن هذه الموسوعة يجب أن تكون فى بيت كلِّ جندى مصرى، كلِّ مسئول، كلِّ مواطن، ويا حبذا لو قامت وزارة الثقافة بتقديمها فى طبعة شعبية ضمن مهرجان القراءة للجميع، وإذا كانت مكتبة الأسرة قد قدمت فى السنوات الأخيرة **موسوعة مصر القديمة** و **موسوعة قصة الحضارة** و **موسوعة وصف مصر** فلماذا لا تكون **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** هى مشروعَ العام القادم؟

* * *

المثير للدهشة حقًا هو أن هذه العقليةَ العلميةَ المفطورةَ على القياس والتحليل والتجريد والتشريح والبرمجة والتوثيق والتحديد والصياغات المحددة القاطعة، هى فى حقيقة أمرها عقليةُ نفس شاعرة فنانة، تمرَّست بلغة الفن المجازية المختلفة تمامًا عن لغة التحديد العلمى القاطِع.

هل قرأتم قصصَه البديعة التى يكتبها للأطفال؟ إن الكتابة للأطفال ليست عملاً سهلاً على الإطلاق، لدرجة أن هناك أدباء كبارًا كثيرين يعجزون عن الكتابة للطفل بهذه اللغة السَّلسة الشفافة التى يكتب بها عبد الوهاب المسيرى للأطفال.

حقيقة الأمر أن عبد الوهاب المسيرى طفلٌ مُسِنٌّ. هذا الكيان العلمى الصِّرف ينطوى على نفسية طفولية صافية!

ألم تقرأ سيرتَه الذاتية التى نشرت منها جريدة القاهرة عدة حلقات منذ حوالى عامين، ثم جُمعت ونُشرت فى كتاب صدر ضمن مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة؟

إن قراءة هذه السيرة تمنحنا متعة كبيرة جدًا، بل إن هذه السيرة تعتبر فى تقديرى نَبتةً طيبةً خضراءَ فى أرض قاحلة.

وقبل أن نناقش هذا الرأى تعالَوا بنا نتذكر خُلُوَّ حقلنا الثقافى من أدب السيرة الذاتية، ونحاول معرفة الأسباب الحقيقية التى حالت دون ازدهار هذا اللون من الأدب فى ثقافتنا العربية. الواقع أن أدب السيرة الذاتية - أو أدب الاعتراف - لا يزدهر إلا فى مجتمعات مفتوحة ناضجة قادرة على استيعاب مغزى الاعتراف وأهميته فى تطهير وتطوير النفس البشرية. ولكن أدب الاعترافات لم يجد فى مجتمعاتنا العربية مناخًا ملائمًا؛ لأنها مجتمعات زائفة تزدهر فيها الأقنعة، كل إنسان فيها يرتدى قناعًا على مقاسه، بالصورة التى يجب أن يراه المجتمع عليها، بصرف النظر عما وراء هذا القناع من نفوس عَفِنة قاسية متحفزة لمحاسبة كل إنسان على أخطاء لم يرتكبها، فما بالك إذا اعترفَ بها؟! لقد تعرض الدكتور لويس عوض لهجوم عنيف لمجرد أنه قدم أباه على صورته الحقيقية فى مذكراته **أوراق العمر**، مع أن الرجل كان - بالنسبة لأدب الاعتراف العالمى - شديدَ التحفُّظ! وكل الذين كتبوا سِيَرهم الذاتية فى الثقافة العربية - من الإمام الغزالى، إلى الشيخ عبد الوهاب الشعَرانى، إلى توفيق الحكيم وطه حسين - لم يكتبوا فى الواقع سيرَهم الحقيقية، بل كتبوا الصورة الجميلة التى يحبون أن يُكرِّسوها فى أخيلة القُرَّاء!

وعلى هذا تكون السيرة الذاتية التى كتبها المسيرى سيرةً ذاتية بمعنى الكلمة؛ لأنه توخى الدقة فى تقديم نفسه على الحقيقة، ولم يتورع عن الاعتراف بما يرى أن فيه تطهيرًا للذات وتبصيرًا للقُرَّاء بمواطن الزلل فى حياتهم حتى يتجنبوها أو يجنبوا أولادَهم إياها. بمعنى آخر، لم يقدم المسيرى نفسه كبطل زائف فى صورة بَرَّاقة، بل

قدمها كإنسان، يخطئ ويصيب، يتأثر ويؤثر، يُفلح ويُخفق، حيث السيرة الذاتية فَرْزٌ وتحليل و«غربلة» بالمنخُل الحرير، فنرى الدقيق «العلامة» ونرى النُّخَالة لندرك الفرق بينهما ونتعلم ونتعظ. وهذه العملية فى ذاتها ـ عملية الكتابة الصادقة الصافية هى الرصيد الأول لإدراك معنى الجمال فى حياة الإنسان المستنير.

* * *

عبد الوهاب المسيرى فنان يشتغل فى البحث العلمى، ولأنه يفهم ذاته جيدًا فقد توازن الفنان مع الباحث وتصادقا وتفاهما، بحيث لا «يشوشر» أحدهما على الآخر، بل يساعده بقدر الإمكان على تأدية مهمته بنجاح.

والذين زاروا عبد الوهاب المسيرى فى بيته فى مصر الجديدة لابد وأن يكون منظر البيت قد لفت نظرهم. فهذا البيت يجمع بين البدائية والرُّقى، فيما يشبه المتحف الفنى الشديد الغرابة. البيت من خمسة طوابق، كل طابق على شقتين، كل الشقق مؤجرة لنخبة من خاصة أصدقائه، فيما عدا الطابقَ الخاص به. إذا صَعدت سُلَّمَه تصاحبك اللوحات المتنوعة من درجة إلى درجة، وثمة فراغات فى مواجَهة المصْعَد بين الشقتين تم «تقفيلها» بشبكة حديدية وتزويدها بإضاءة تبرز ما فيهَا من معروضات عربية: أوان نُحَاسية وفَخَّارية أثرية عتيقة، تماثيلُ من الجص والحجر الجيْرى، أدواتٌ زراعيةٌ وحرْفية لم يعد لها وجود فى الحياة... إلخ. أما مدخل البيت فقد تراصَّت أمامه وفى داخله مجموعة من النوارج الخشبية الشبيهة بالدِّكَك، وثمة لافتة باسم «ديوان المديرية» محفورة على رُخَامة ومثبتة بمسامير «بورمة» على حائط المدخل كأن البيت ديوان المديرية حقا، وهى بدورها لافتة أثرية لا أعرف كيف آلت إليه، وبجوار النوارج مرآةٌ قديمة على حامل خشبى كانت ذات يوم من مظاهر «الأُبَّهة» فى بيوت الطبقة المتوسطة. والطريق إلى المصْعد محفوف بقواطيع خشبية منقوشة بالحَفْر على نظام المَشْربيات.

إنه عالم عبد الوهاب المسيرى، عالم غنىٌّ بالتناقضات المنسَّقة، استطاع هو أن يؤلف بينها كأنه يؤلف كتابًا شائقًا فى المزج بين الأصالة والمعاصرة!

*

عندما فتح «هابو» عيوننا على الثقافة المصرية والإسلامية!

ديفيد وايمر*

من المستحيل، بطبيعة الحال، أن يكتب المرءُ في مساحة صغيرة كهذه كلمةَ تقدير عن عبد الوهاب المسيرى تفيه قَدْرَه. فلولا تواضعُ الرجل، لقال ما قاله والت ويتمان عن نفسه: «لي نفسٌ كبيرةٌ تكاد تحوى جميعَ البشر». فمنذ قابلته، كطالب للدراسات العليا في أحد الفصول التي كنت أدرِّس لها منذ خمسة وثلاثين عامًا وحتى اليوم، اكتشفت أن تكوينه العقلي وتركيبة شخصيته من أكثر صفاته جاذبيةً وحماسةً وتحديًا.

في ذلك الوقت، كان هناك دائمًا ذلك النطاقُ المدهش لاهتمامات «هابو» - وهو لقبه التدليلي - الإبداعية التي تجمع بين الكتب الخيالية للأطفال والموسوعات الثقافية. ويدرك الذين عرفوه من قُرب مثلي كيف يقدِّم المسيرى آراءه في مختلف القضايا بإخلاص وحماس، دون أن يَتخلى عن طيبة طبيعته المتأصلة وروحه الإنسانية وإدراكه الذاتي الذي يتسم بالسخرية والإحساس بالمفارقة، وهو الأمر الذي يجعل أية مناقشة جادة معه تسير على نحو رائع رفيع المستوى، في حين أنها قد تتحول إلى لَكَمات وتعبيرات ساخطة إذا ما كانت المناقشة مع روح فَظَّة!

* * *

وأكاد أجزم أن تأثير عبد الوهاب المسيرى على الآخرين واضحٌ أينما كان، ومن المؤكد أن هذا التأثير قد ظهر في عدة سمات شخصية وعقلية لدى عدد من الطلبة

---

*باحث أمريكي. أستاذ الأدب الأمريكي المتفرغ بجامعة رتجرز، وكان مشرفا على رسالة المسيرى لنيل درجة الدكتوراه.

والزملاء فى الجامعة سواء فى جامعتى رتجرز أو فى القاهرة، وبطبيعة الحال، فإننى أعرف جيدًا كيف أثَّر المسيرى فى حياتى وحياة زوجتى چوان.

فقد بدأ تأثير الرجل علينا لأول مرة وكنا مجتمعين حول وجبة غداء يومًا ما، وكان يحكى لى فى فصاحة عن فيلم رآه حديثًا، وهو فيلم «**رجل وامرأة**». إذ جعلنى المسيرى أرى كيف كان الفيلم مشحونًا بنوع من الدياليكتيك الهيجلى، وصادفت هذه الرؤية هوى فى نفسى، حيث ساعدتنى على أن أعىَ طبيعة الانجذاب الذى أشعر به تجاه المرأة التى كنت أتمنى الزواج منها. لقد تزوجنا فيما بعد - چوان وأنا - وبقينا على امتنان لعبد الوهاب المسيرى «هابو» على دوره فى ذلك. وبعد فترة لم تَطُلْ، عاد «هابو» إلى القاهرة، ومن هناك دعانا للتدريس فى جامعة عين شمس، وهو ما فعلناه ثلاث مرات. وبفضل هذه الزيارات، تفتَّحت عيوننا الغافلة على الثقافة المصرية والإسلامية، كما أتاحت لنا فرصة الالتقاء بشخصيات مصرية رائعة، ومعرفة المشاكل الديموغرافية والاجتماعية الكبيرة التى يواجهها المصريون كل يوم.

ومن بين الخدمات الجليلة التى أسداها إلينا «هابو» وزوجته هدى فى القاهرة أنهما رتَّبا تجميع عدد من الطالبات لكى تجرى معهن زوجتى چوان عدة مقابلات، حيث كانت تشغلها قضايا المرأة بوجه خاص. وأتذكر كيف كانت هؤلاء الطالبات يتسمن بالجدية والإخلاص فى إجراء مثل هذه المناقشات مع أستاذة أجنبية. كما يرجع الفضل إليه أيضًا فى تعرُّفنا إلى كثير من المصريين من شتى المشارب.

* * *

ويؤسفنى أننى لا أستطيع التوقف عند المزايا والصفات الأخرى فى شخصية عبد الوهاب المسيرى. بيد أن المساحة لا تزال تسمح - فيما أظن - بالتوقف عند صفة أخرى. لقد كانت خطابات المسيرى، على مدار السنين، المكتوبة بخط يده إلينا - زوجتى وأنا - وجهًا جميلاً آخر من علاقتنا العميقة؛ إذ كانت خطابات مطوَّلةً مفصلةً تزخر بالملاحظات عن أشياء كثيرة، بدايةً من أحوال العالم، ومرورًا بالرأسمالية والقاهرة والأدب الإنجليزى والأمريكى والأصولية الدينية، وانتهاءً بأحوال أفراد أسرته وما يقومون به. إننا نعتز كل الاعتزاز بهذه الخطابات كتذكار نظل به على اتصال بهذا الإنسان الرائع.

صورة للمفكر في اختلافه!

سعد البازعي*

كانت في الغرفة طاولتان أخريان حين دخلتها في أواسط الثمانينيات لأصير ثالث الموجودين، بعد أن عُيِّنتُ في وظيفتي كمدرس في أول السُّلَّم الجامعي. أحد الجالسَيْن كان أمريكيًا لطيفًا، لم يطل الوقت قبل أن أكتشف أنه مدرس جيد قرأ الكثير في تخصصه، وأدهشني بشكل خاص أنه في دراسته العليا قرأ رواية جويس **يولسيس** أكثر من مرة، الرواية التي كانت وما تزال - مع قرينتها **فينيجانز مستيقظًا** - تخيفني بلغتها وتراكيبها، وتذكرني بأن هناك الكثير مما لم أسيطر عليه في دراستي للأدب الإنجليزي. وكان من شأن ذلك أن يقلل من زهوي بنفسي واعتزازي بمعرفتي بالأدب الإنجليزي. لكني كنت على موعد مع قدر أكبر من التواضع حين تعرفت على ثالثنا الأكثر جسامة وطولاً. فما لبث الرجل حتى أدهشني، لا بضخامة جسمه، بل بأشياء أخرى أقلَّ وضوحًا.

لم يطل الوقت قبل تعرفي على هذا الثالث، وقراءتي لأول الكتب التي أهدانيها من نتاجه، ودخولي معه في صداقة، هي بلا مبالغة من أهم الصداقات التي عرفتها حتى الآن، لجمالها من ناحية، وعمق تأثيرها فيَّ من ناحية أخرى.

ومع أنني هنا لست في مقام كتابة مذكرات أو سيرة، فإن المدخل السِّيَري بدا لي المدخلَ الأنسبَ للحديث عن مفكر عرفته معرفة شخصية قبل أن أعرفه معرفة

*أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة الملك سعود بالرياض.

فكرية، وهو ما يندر فى تصورى فى حياة الكثيرين. فقد دخل عبد الوهاب المسيرى إلى حياتى كزميل فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الملك سعود بالرياض، ولم أكن أنظر إليه حين دخلت المكتب كعضو فيه سوى على أنه عربى مصرى آخر يجيد اللغة الإنجليزية، ولا يختلف عن غيره من العرب السعوديين أو المصريين فى أنه قرأ شكسبير ووردزورث وربما جويس. حتى ترجمته للشعر الرومانتيكى لم تبهرنى كثيراً، مع أننى كنت قد طالعتها قبل تعرفى عليه شخصيًا.

ما جعلنى أدرك أننى لم أكن إزاء أستاذ آخر للغة أو الأدب الإنجليزيين فى تلك المرحلة المبكرة من تلمُّسى طريقى فى ميدان الثقافة والبحث، هو قراءتى ترجمتَه كتاب كاڤين رايلى **الغرب والعالم** (مع زوجته الدكتوره هدى حجازى). ففى ذلك الكتاب، من مقدمته ومن اختياره للترجمة، أدركت أننى أجلس فى مكتب واحد مع مفكر مميَّز فى عالمنا العربى، مفكر ما يزال عالمنا العربى حتى اللحظة غير قادر على - أو لعله غير راغب فى - استيعاب قيمته الحقيقية!

* * *

لن أضيع الوقت فيما يُقال عادةً حول صعوبة الإلمام بشخصية مهمة أو عمل مهم فى عجالة ضيقة، فهذه مسلَّمة سأتجاوزها فى هذه اللقطة السريعة إلى ما أرى أنه أبرز الجوانب التى تمنح المسيرى تلك الأهمية الاستثنائية فى عالم الفكر المعاصر. ولو اضطررت إلى تحديد تلك الأهمية بكلمة واحدة لقلت إنها فى المنهج، منهج التفكير فى الأشياء المحيطة، فى التاريخ، فى الحضارة، فى العلوم الإنسانية واللاإنسانية أحيانًا. فقد لا يكون المسيرى ممن يُبهرون بما لديهم من الكم الضخم من المعلومات، لكن ما لديه يفوق ذلك أهميةً: لديه الكيفية المدهشة والعميقة فى استكشاف العلم وتقدير قيمته. فكأى واحد منا، لن يستطيع المسيرى أن يحيط بكل شيء، لكنه أفضل من أكثرنا فى وضع الأشياء على نحو يكشف دواخلها وعلاقاتها. وهذا هو تمامًا ما يفعله المفكرون، ويقصِّر فيه العلماء إذ يهتمون بالمعرفة المتراكمة دون ضوابط أو - وهذا هو الأهم - رؤية شمولية. أقول هذا واعيًا أنى بما أقول أظلم رجلاً أحد إنجازاته أنه ألف موسوعة ضخمة، ويُعد الأكثر معرفة فى

مجال الصهيونية والعقائد اليهودية . لكنى أعلم أنى سأظلمه أكثر إن لم أذكِّر بما يفوق به أهلَ المعلومات .

* * *

سأذكر دائمًا محاضرتَه فى النادى الأدبى بالرياض عن «الرومانسية والصهيونية» عام ١٩٨٥ تقريبًا ، واستغراب كثير ممن حضروا إمكانية الربط بين هذين المفهومين . وسأذكر دائمًا أنه حين ابتدأ المسيرى محاضرته ازدادت الدهشة من البداية الذاتية الشخصية ، حين أخذ المحاضر يعدد صداقاته ، ثم يشير إلى رؤيته لمدينة الرياض وما يحيط بها . كان النمط المعرفى للمحاضرة كما ألفها الناس ، أو كجنس ثقافى ، ينهار تدريجيًا وسط تأفف البعض ودهشة البعض الآخر . فالعلماء لا يتحدثون هكذا ، والنقاد أيضًا لا يتحدثون هكذا ! لكن المسيرى كان يتحدث هكذا لأنه كان يصنع معرفة جديدة من خلال منهج الرؤية ، كيفية تناول الموضوع . فقد كان الدرس الأول هو سقوط وهم «الموضوعية» المقدس فى أقسام الجامعات عن الرؤية الداخلية ، دون التورط بالطبع فى انقطاع «أنانى» فى الذات .

أما الدرس الثانى الذى كان على جمهور المحاضرة استيعابه فهو النظر إلى الحضارة الغربية من زاوية مغايرة ، زاوية تختلف عن الرفض المحافظ غير المفكر ، وعن التقبل الحداثى الليبرالى غير المفكر أيضًا . الرومانسية والصهيونية تنتميان إلى بناء معرفى متجانس ، والمحاضرة ليست فى تفاصيل التاريخ بقدر ما هى فى إشكاليات المعرفة والتناول المنهجى . الذين عرفوا المسيرى منذ تلك المحاضرة فيما نشر بعد ذلك فى الصحف السعودية أَلِفوا منه ذلك الطَّرْحَ المختلف ، وإن لم أتيقن من أن عددهم كبير . لكنى سمعت بعَض أساتذة الجامعة ، من النابهين ، يشيرون إلى «اختلاف» المسيرى بغير قليل من الدهشة والاحترام .

اختلاف المسيرى هو بالضبط ما بات يتضح لى مع كل مقالة ، وكل عمل ، وكل حديث جانبى وغير جانبى ، طويلاً كان أم قصيرًا . وقد جاءت صورة أخرى لذلك الاختلاف فى ندوة دعا إليها فى كلية الآداب بجامعة الملك سعود حول التحيز المنهجى . أدهشتنى قدرة الرجل على استقطاب ذلك العدد الكبير من الباحثين من

مختلف التخصصات، لكننى دهشت أكثر بطبيعة الحال لابتكاراته التى لا تنتهى. فقد جلسنا فى تلك القاعة من مختلف الأقسام، ونظرت حولى فإذا كلٌ أولئك من الاجتماعيين والنفسانيين والمؤرخين واللغويين والنقاد . . . إلخ جاءوا لمناقشة فكرة واحدة. كان أبرز الحاضرين شكرى عيَّاد - رحمه الله - الذى عرفت من نتاجه النقدى فيما بعد أنه قائد آخر فى الاتجاه الذى سار فيه المسيرى، عبر ما أسماه بالتأصيل الحضارى. وقد شارك عيَّاد فيما بعد فى الندوة الكبيرة التى انعقدت فى القاهرة حول الموضوع نفسه، ونتج عنها كتاب **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، والذى يُعدُّ بحق أحد أهم الإصدارات العربية فى نهايات القرن الماضى.

الاتجاه الذى أشرت إليه قبل قليل، والذى تعلمت منذ تعرفت على المسيرى أن أسير فيه، هو اتجاه فكرى/ نقدى ينظر إلى الحضارة الغربية ويسعى إلى تحليلها للكشف عن خصائصها لتحقيق قدر أكبر من الاستقلالية الحضارية. هو اتجاه تقلقه «المثاقفة» على نحو لا نجده لدى كثير من «المثقفين» العرب الذين يرون المشكلة الكبرى منحصرة فى المسافة التى تفصلنا عن الغرب من كافة الوجوه، كأن المسعى الأهمَّ للثقافة العربية هو الاقتراب قدر الإمكان من النمط الغربى، على ما فيه من علل. لقد سعى المسيرى إلى ترسيخ تناول نقدى لمشكلات الحضارة الغربية، وطالما تمنى إرساء دعائم علم جديد هو «علم الأزمة»، تكون تأزمات الحضارة الغربية مرتكزًا لبحثه، ولو تحقق شىء من ذلك لكان من نتَاجه - المرجو - نشرُ نوع من الوعى الأزْمَوى لا إزاء الغرب فحسب، وإنما إزاء الذات أيضًا.

* * *

لم أعرف المسيرى مشغولاً كثيرًا بالأزمات المقابلة، أى أزمات الثقافة العربية نفسها. فتخصصه فى دراسة الحضارة الغربية وتأمله الطويل لها، أبعده عن مشكلات يعيشها مثقفون عرب آخرون بشكل أكثر حدة. وكان هذا موضوعًا من الموضوعات التى بحثتها معه، وأظنها تؤرقنى أكثر مما تؤرقه. لكن هذا بكل تأكيد لا يقلل من أهمية الرجل وعطائه الفكرى. فمثل هذا التوجه ما يزال نادرًا، فى زمن يكثر فيه «الخبراء» بالثقافة العربية. ما يحتاجه هؤلاء هو الإفادة من الرؤية النقدية

الصارمة والمبتكرة التي يطرحها المسيري إزاء الآخر، لا في قراءة ذلك الآخر فحسب، وإنما في قراءة واقعهم أيضًا.

في الوقت الحاضر لا أرى الكثير مما يشجع على التفاؤل بمقدرة أو رغبة أولئك المثقفين، الذين يحتل بعضهم واجهات العمل الثقافي، على الإفادة من إنجازات المسيري. لكني لا أظن أن الوقت سيطولَ قبل أن يدرك الجميع أية ثروة تمشي بيننا، وسأظل أذكر دائمًا أني ممن وُفِّقوا إلى إدراك ذلك مبكرًا!

*

المفكر الفارس

سعيد خالد الحسن*

كانت، وما تزال، معرفتي بالدكتور عبد الوهاب المسيرى منبعًا فريدًا للغنَى والثراء الإنسانى والفكرى بالنسبة لى.

كان لقائى الأول معه قد جرى مصادفةً فى بيت صديقنا المشترك محمود عياد؛ غير أنه، ولأكثر من اعتبار، ما كان له أن يكون لقاءً يتيمًا، فقد كان ذلك اللقاء الأول كافيًا لأن أدرك غنى وجاذبية العالَم الفكرى والعلمى للدكتور المسيرى، وهو بحد ذاته اعتبار كاف لدفعى نحو متابعة إنتاجه ونشاطه الفكرى، خاصةً وأن غناه كان يُثرى الفكر فى مَجالين يستقطبان الاهتمامات الوطنية والمعرفية لدى كل عربى، ناهيك بالفلسطينى، ولدى كل منتمٍ إلى الحضارة العربية الإسلامية.

* * *

غير أننى، وقبل أن أشرع فى تبيان ما استوقفنى وشغلنى وأغنانى من ثراء المسيرى الفكرى، فإننى أختار أن أبدأ بما اَستوقفنى فى عبد الوهاب المسيرى الإنسان. ليس فقط لأبدأ بما أُهيِّئ به لمتابعة أثر فكر المسيرى فى إغناء البنية والرؤية الفكرية التى أحملها، وإنما أيضًا بسبب تداخل الفكرى والإنسانى فى حياة المسيرى.

وما أعنيه بالإنسانى هنا، هو عَلاقاته الإنسانية، أى علاقات المسيرى بالآخرين،

---

* باحث فلسطينى مقيم بالمغرب. أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاضى عياض بمراكش - المغرب.

ومـا تتـسم به من وشـائج المودة والألفـة . وأزعم هنـا أن حيـوية المسـيـرى العـقليـة والنفسية تجعل أهم جوانب علاقاته بالآخرين علاقةً بالفضاء الفكرى والنفسى الذى يحكم تكوينهم وسلوكهم . أذكر أنه عاد من إحدى زياراته للمغرب وهو يحمل معه ذكرى معرفة قصيرة عابرة بشخصية حساسة يطبعها الصدق والذكاء ، وأن هذه الذكرى قد رافقته ولازمته بعدئذ . مكّنته هذه المعرفة بهذه الشخصية الحساسة الصادقة والذكية ، والتى امتدت لبِضع ساعات فقط ، من تلمُّس ما تعانيه من قلق ومعاناة يفرضهما واقع التحديات النفسية والاجتماعية التى تواجهها . فكان يسألنى كلمـا زرته فى القـاهرة عـمـا ألمَّ بهـا ، وكـأنه يرقب مـعـاناتهـا ، تائقًا إلى أن يراها تتجاوزها . أو كأنه فى سؤاله عنها يدارى عَجْزَ الفارس عن مـدِّ يد العون إلى من يستنجده مما يتهدده ؛ فهو يسمع صرخة استنجاد ، ولكنه يسمعها عن بعد ، وهو حتى وإن لم يسمعها ، لا يسعه أن يتجاهل أنه يتوجَّب أن تكون فى حكم المسموعة سماعًا مدويًا .

إن التهديد الذى يريد المسيرى الفارس مرارًا وتكْرارًا أن يستنقذ الآخرين منه ، هو عـالم الاستـهـلاك المادى (المتـشيِّئ المتغـوِّل) ، ومـا يفـرضـه مـن تشـييـئ القـيم والعلاقات الإنسانية وللإنسان نفسه . وهو واجب يستشعره كل من يرفض أن يكون مجرد موضوع للاستهلاك ، أى شيئًا ماديًا - أو «مادة استعمالية» إذا أردنا استخدام لغة المسيرى .

وأزعم أن كل إنسان لابد أن يمارس هذا «الرفض» عندما «يكتشف» أن تحويل الآخرين (أو أى آخر) من البشر إلى موضوع مادى للاستهلاك إنما يحوله هو ذاته من مستهلك إلى موضوع آخر للاستهلاك المادى . وهو «اكتشاف» يرفض مسخ العلاقات الإنسانية ، وهو رفض ينطلق من الالتزام بابتناء تبادل المنافع بين البشر على أساس من احترام كرامة الإنسان وخصوصيته اللامادية . ولعل هذا الاكتشاف يلخص سيِّرة المسيرى البحثية فى مجال الفكر والفلسفة وفقه المعرفة (الإبستمولوجيا) وفى مجال العلاقات الإنسانية ، والذى خرج منه المسيرى بإيمانه بالمرجعية التوحيدية (المتجاوزة للإنسان وللظواهر وللطبيعة وللأشياء) : إيمانه بها

كملاذ وحيد آمن من التشيُّؤ؛ لأنها مرجعية لا تكمن، ولا تَحُلُّ، فى الطبيعة أو الإنسانَ أو الظواهرَ، ولكنها متجاوزة لها جميعًا، أى أنها خارج الطبيعة. وهو ما يعطى «مرجعية التوحيد» خصوصيتها الفريدة التى تستحق بها أن تكون «المرجعية»، وباقتدار لا يُعرف فى غيرها؛ لأنها حينئذ تضحى بمنأى عن أن تحُلَّ فى الأشياء (الشاملة للطبيعة والإنسان). والمسيرى بذلك، كما أرى، وضع يده - ومن واقع دراسته لمسار الأفكار والمذاهب والفلسفات وسلوكيات من يعرفهم من البشر - على الخطر الذى يكاد يَحيق بالسلوك البشرى إن اكتنفه ما نسميه فى ثقافتنا الإسلامية «الإشراك»، أو الشرك بالله.

إن عُدَّةَ المسيرى الفارس فى استنقاذه الآخرين من تغوُّل العالم الاستهلاكى المادى، إنما هو «التراحم»، فى مواجهة «التعاقد» الذى يزحف على سلوكيات عالم البشر الراهن بفعل التيار السائد للحضارة الغربية، والذى يجعل من المنفعة المادية المباشرة - أو اللذة العاجلة - أساسًا للتبادل والتعارف البشرى.

لكن المسيرى الفارس، وسلاحه من «التراحم»، هو ثمرة مسيرة حياته الإنسانية والفكرية كما نعرفها الآن فيه.

* * *

أما بدايات المسيرى؛ فقد عرفت فيه الشابَّ الذى يقوده فضولُه الفكرى وولَعُه بالتفسير والفهم إلى التمرد. التمرد على مفاهيم وعلاقات مجتمعه العربى فى دمنهور والقاهرة، حيث التراحم يغلب ما يتخلل وينتظم العلاقات والمواقف والقيم البشرية. وحينها قاد الفضول فكر صاحبه إلى موقع الفكر المادى وربما إلى ما يغالبه، الإلحاد.

ولست أدرى إن كان لولادة المسيرى، الذى نعرفه الآن، أن تكون لولا معايشتُه العميقة للفكر والحياة والحضارة الغربية على امتداد سنوات طويلة قضاها فى الولايات المتحدة الأمريكية، إذ استوى هناك تمرُّده على موروثه الاجتماعى والفكرى العربى، رفضًا للتعاقدية الغربية ونمطها الاستهلاكى المادى. ومنذئذ عمل

فضوله العلمى وحيويته التفسيرية العنيدة على التحول بمواقفه ورؤيته الفكرية إلى حيث وصلت به الآن. وعبر هذا التحول تعرَّف على ما يأنس به من موروثه التراحمى ويلوذ به من عدوان التعاقدية الغربية، كما عرف عبر ذلك التحول الأبعادَ الفكرية والاجتماعية والحضارية للتباين بين نمطى التراحم والتعاقد، وانتهى ذلك به إلى المقاتلة الفكرية الناجزة للمسلكية والرؤية التعاقدية. . لكنها مقاتلة المفكر الفارس؛ إذ يقاتل بروح الشهامة والنجدة، لا بروح الفتك والتفوق، فالمقاتل بسلاح «التراحم» لا يكون إلا فارسًا، حتى وهو يذود عن نفسه ووجوده.

فالمعرفة، كما لا يفوت المسيرى أن يؤكد، «مسئولية» عند «التراحمى»، فى حين أنها مجرد عُدَّة للتفوق عند «التعاقدى». وحيث المرجعية التوحيدية (المتجاوزة) للتراحم تذود عَن خصوصية وكينونة كل طرف من أطراف العلاقات البشرية من جهة؛ وتجمع من جهة أخرى بين الأطراف جميعها فى منظومة واحدة فى مرجعيتها. إنها منظومة تُجيِّش الفرسانَ معًا فى وَحْدة واحدة، وحيث يمكن للوَحْدة أن تكون إطارًا للتعددية.

وقد لمست باستمرار، عبر صداقتى العزيزة للدكتور عبد الوهاب المسيرى، خُلُقَ الفارس وسلوكَه. أحيانًا قليلة شهدتُ شيئًا من العنف فى مواقفه، ولا أقول خصوماته، الفكرية أو الإنسانية تجاه الآخرين، الذين يمكن تسميتهم - بشىء من التجاوز - التعاقديين. ولكن ما ألمسه باستمرار فى علاقاته هو تلك الألفة الفكرية والنفسية الحميمة، سواء تعلق الأمر بزوجته ورفيقة دربه وبابنته الدكتوره نور وابنه ياسر، أو تعلق بأصدقائه، أساتذةً وأقرانًا، أو تلامذةً وحواريين. وبالنسبة لى، كانت علاقتى بالمسيرى، ككثيرين آخرين، علاقةً بعالم علاقاته ككل، لا بعالمه الفكرى وحسب، بل أيضًا ببيته ووسطه المجتمعى. وقد عَنى لى هذا - أنا العربىَّ الفلسطينىَّ، ابنَ مدينة حيفا التى غيَّبها عنى الاحتلال الصهيونى قبل أن أرى النور - الشىءَ الكثير. فقد حال هذا التغيُّب بينى وبين معايشة موروثى المجتمعى العربى فى عُقْر منشأ نسيجى الاجتماعى، وحيث الأهلُ وديارُهم، وحيث تتابعت أجيالهم أبًا عن جد، إلى أن جاء الاحتلال الصهيونى والتشرُّد ليقذفا بموروثى هذا بعيدًا عن

الوطن. وإن كانت حياتى فى أرجاء وطنى العربى ومعايشتى لثقافتى العربية وانتمائى الحضارى أمرًا ماثلاً وواقعًا؛ غير أن هذه المعايشة الواقعة كانت دومًا تفتقد ذلك البُعدَ الحميمىَّ الاجتماعى المحسوس، والذى يجعل من الثقافة والانتماء ممارسةً محسوسة بكامل تشابكاتها الاجتماعية التى تتصاعد منتظمةً فى مجتمع الأمة الكبير.

ولقد كان عالم المسيرى، الغنىُّ والمتجذِّر بعيدًا فى أعماق مصر والوطن العربى، دارًا لى، أعايش فيها الأهل والأصدقاء والضيوف، وأُطلُّ من نافذته الواسعة على ثراء ثقافة أمتى وحميمية علاقات مجتمعى. وعلى الدوام، كان شخص المسيرى فى هذه الدار، ومعه زوجته الفاضلة الدكتوره هدى حجازى، كفيلاً بتذكيرى بأننى فى دار أهلى وبين إخوتى. وهذا بدوره كفيلٌ بتبرير استهلالى الحديث هنا بالحديث عن المسيرى الإنسان، ولكنه كان على وجه من الوجوه حديثًا عن الظلال الفكرية للمسيرى الإنسان، وهو ما أشرت إليه منذ البداية عندما نوَّهت بتداخل الفكرىِّ والإنسانىِّ فى بناء المسيرى.

* * *

أما عن عالم المسيرى الفكرى والعلمى، والذى ذكرت أن جاذبيته كانت ـ بحد ذاتها ـ كافية لاستقطاب الاهتمامات المعرفية والوطنية لدى كل عربى، بله الفلسطينىَّ. فقد كان الصراع العربى الصهيونى فى فلسطين، واستكناه الأبعاد التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية للمشروع والكيان الصهيونى فى فلسطين ـ ميدانَ مشروع المسيرى الملحمى الذى أثمر موسوعته حول اليهود واليهودية والصهيونية. ومن هنا كان طبيعيًا بالنسبة لى كعربى من فلسطين، أن أسعى لاستكشاف رحلته البحثية حول اليهود واليهودية والصهيونية. غير أن رحلته البحثية هذه لم تكن فى جوهرها رحلة معلوماتية، بقدر ما كانت رحلة معرفية (إبستمولوجية)، أزعم أنها تؤسس أو تؤصل لفقه (أو علم) اجتماع المعرفة برؤية عربية إسلامية، وهو ما شكَّل بالنسبة لى كشفًا معرفيًا عميقًا ومفرحًا.

بهذا الكشف المعرفى ظهر لى «تميُّز» الحضارة العربية الإسلامية جليًا بتميُّز

مرجعيتها المعرفية «المتجاوزة» للطبيعة والظواهر والإنسان والكون نفسه، أى مرجعية الواحد الصمد الذى ليس كمثله شىء؛ وهو تميُّز يقود إليه استجلاءُ آثار مختلف المرجعيات على مجالات ومناشط الحياة البشرية الفكرية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية بصفة عامة، والدلالة التى يكشفها ذلك الاستجلاء على امتداد العصور والأجيال. ففى تتبع أدبيات المسيرى البحثية والفكرية لمسيرة الفكر الفلسفى، والغربى منه على وجه الخصوص، رصدٌ لأثر غياب المرجعية التوحيدية (المتجاوزة)، حتى لو تم عبر تبنى الإنسان للمرجعية الهيومانية، وكيف أنه يقود إلى موت الإنسان، أو اختفاء مرجعيته الإنسانية، الذى يؤدى إلى موت الإله والمعنى والغاية، أى العبثية والعدمية اللتين انتهى إليهما التيار الغالب فى الفلسفة والفكر الغربيين.

قبل اكتشافى خلاصةَ المسيرى المعرفية، كان كثيرٌ مما أتابعه من الدراسات والاجتهادات الفكرية والفلسفية العربية وغير العربية، يقوم بمهمة الدفاع عن مرجعيتنا الحضارية وعقيدتها التوحيدية. وكان من أبرز تلك الاجتهادات وأعمقها بالنسبة لى، نقد أستاذنا وشيخنا عصمت سيف الدولة - رحمه الله - للفكر والفلسفة الجدليين بمدرستيهما المثالية والمادية، والذى صاغ به رؤيته المنهجية للتطور الاجتماعى، فيما عُرف بمنهج «جدل الإنسان». وهو إبداع فكرى استطاع أستاذنا - رحمه الله - أن يؤسِّس عبره لنظرية متماسكة فى التجديد لواقعنا العربى المعاصر، استحقت تقريظ المفكر والفيلسوف العربى الكبير زكى نجيب محمود، حيث اعتبر أنها ستكون من أركان الفلسفة العربية المعاصرة، إذا ما قُدِّر لمثل هذه الفلسفة أن تقوم وتتأسَّس.

عبر نظرية «جدل الإنسان»، نرى التطور ظاهرةً نوعيةً ينفرد بها الإنسان، ويغيب عنه «الجدل» باعتباره حركة تلقائية، إذ أن المادة تتحول ولا تتطور، فهى ليست جدلية، كما أن الفكر تحكمه قوانين المنطق، ولا تطور للفكر بدون الإنسان، فالفكر ذاتُه ليس جدليًا. وما يجعل تطور الإنسان جدليًا (عند سيف الدولة) هو عنصر الإضافة الذى تقوده إليه حركة الإنسان من الماضى إلى المستقبل. فالإنسان، الذى

يعرِّفه سيف الدولة بأنه وحدة من المادة والذكاء، هو من يصنع تطوره، إذ يجمع فى ذاته ماضيَه وصورةَ المستقبل الذى يريده، ويصنع بالعمل، من جمعه هذا، واقعًا جديدًا .

وتُعرِّف هذه النظرية الإنسان كظاهرة متميزة عن الطبيعة وغيرها من الظواهر، تميزًا نوعيًا؛ كما تُعرِّفه كظاهرة غير مادية (باعتبار الإنسان، كما سبق، وحدة من المادة والذكاء، وهما مفهومان أساسيان نلتقى بهما فى رؤية المسيرى المعرفية للظواهر الشاملة للإنسان والطبيعة باعتبار أن لكل منهما خصوصيته، وفى رؤيته للإنسان باعتباره «لغزًا» يستعصى على التفسير المادى بعد أن نفخ فيه الله من رُوحه .

وإذ يعتبر سيف الدولة رحمه الله، وبالأخص فى أدبياته المتأخرة، المرجعيةَ العربية الإسلامية مرجعيةً حاكمة لتطور المجتمع العربى، باعتبار أن الإسلام مكوِّنٌ حضارى للمجتمع والتراث العربى، وليس مجرد عنصر مضاف للتكوين العربى التاريخى، فإن رؤية المسيرى الفكرية تؤصِّل معرفيًا لهذه المرجعية، من خلال تبنيها مرجعيةَ الإسلام التوحيدية «المتجاوزة»، وذلك باعتبارها الخيارَ الوحيد المتاح إنسانيًا فى مواجهة المآل العبثى لأية رؤية تعمل على تشييئ المرجعية، سواء حلَّ هذا التشيُّؤ فى الإنسان أو المادة أو فى غيرهما . لهذا؛ فإن للمرجعية الإسلامية المتجاوزة عند المسيرى، وظيفةً فكريةً معرفيةً ومنهجية . وهنا يجب أن نلحظ أن رحلة المسيرى البحثية لم تكن تستهدف اكتشاف وظيفة هذه المرجعية؛ بل إن رحلته هذه هى التى قادته إلى هذا الاكتشاف، وهو ما يُكسب تأصيل المسيرى المعرفى للمرجعية التوحيدية المتجاوزة مصداقيةً عالية، لابتناء هذا التأصيل على جهد بحثى استقرائى للتاريخ الفكرى الفلسفى، يجعل من المسيرى مفكرًا أصيلاً يرتقى بالبحث المعرفى، ليضحى مدرسة فكرية متميزة بمنهجيتها المعرفية ومقدرتها التفسيرية العالية . ولهذا كان مفهومًا من أستاذنا سيف الدولة ـ رحمه الله ـ أن يصف المسيرى، بعد اطلاعه على بعض أعماله، بأنه فيلسوف، وليس مجرد باحث أو مفكر .

تنبع أهمية مدرسة المسيرى الفكرية من الطبيعة الاستقرائية لمساره البحثى . ولهذا؛ فإن رؤيته وتشخصيه لطبيعة المشروع الصهيونى فى فلسطين يتسمان

بمصداقية عالية. إذ تُبيِّن مدرسة المسيرى أبعاد التحدى الذى يشكله هذا المشروع، والتى لا تقف عند تجلية طبيعته الاستعمارية الاستيطانية والإحلالية للصهاينة فى فلسطين بعد طرد أهلها من عرب فلسطين. فالمسيرى يوظف إبداعه لمفهومه للجماعة الوظيفية، فى بيان خصوصية الكيان الصهيونى وطبيعته التعاقدية الصِّرفة، بما يعنيه هذا من ربط بين العديد من الحقائق السياسية والتاريخية والمعرفية حول الصهيونية، سواء ما تعلق بكون المشروع الصهيونى حلاً استعماريًا غربيًا للمشكلة اليهودية فى أوربا، أو بكون الصهيونية امتدادًا للمدرسة القومية العضوية فى الفكر الأوربى، وكونها أكثرَ صور هذه المدرسة عنصريةً وحلولية، حيث تَحُلُّ القداسة فى الجماعات اليهودية وفى تاريخهم. بذلك كله يُضحى صراع الأمة العربية/ الإسلامية مع التوظيف الصهيونى لتراث الجماعات اليهودية وكيانها العنصرى المزروع فى فلسطين، صراعًا يتحدَّد فيه كُنْهُ العدو الصهيونى من حيث مرتكزاتُه الأيديولوجية «الفكرية»، ودوافعه التعاقدية، ومن حيث طبيعةُ القوى الفكرية والسياسية والحضارية المتحالفة أو المهيأة للتحالف معه وتوظيفه؛ ومن حيث الجوهرُ العقائدى والفكرى والحضارى للمعركة مع الصهيونية. ومن ثَمَّ تكشف مدرسة المسيرى وجهَ التناقض وعمقَه وشمولَه بين المشروع الصهيونى وبين الحضارة العربية الإسلامية وتراثها وعقيدتها ومرجعيتها ومصيرها، مما يُهيِّئ ليس فقط لتجاوز الأمة ما يسود الأدب النضالى العربى/ الإسلامى من الإسقاطات التاريخية الانتقائية فى فهم صراعها مع الصهيونية، وإنما أيضًا لاستنفار طاقاتها ورصيدها الحضارى والعقائدى عبر خوضها هذا الصراع.

والواقع أن مدرسة المسيرى إنما تسهم بذلك فى «رصد» موقع الحضارة والأمة العربية/ الإسلامية من قلب المعترك الحضارى والفكرى الإنسانى الراهن بمدارسه الفكرية المختلفة. وهو معطى أساسىٌّ لازمٌ من أجل أن يستبين للأمة البُعْدُ الإنسانىُّ (الكونىُّ) لمعركتها مع الصهيونية من جهة، ولتتبيَّن الأصدقاءَ من الخصوم بالنسبة لتوجهها ومنطلقاتها الحضارية والفكرية من جهة أخرى. وإذا كانت **موسوعة اليهود**

واليهودية والصهيونية قد دشَّنت هذا الرصد الحضارى والفكرى، والذى واكبته مؤلفات أخرى للمسيرى عن الفكر العربى وتحيُّزه ومدارسه ورؤيته للعالم، فإن مساهمته فى ذلك ما تزال تنتظر مراجعته النهائية لمسوَّدة موسوعته عن العلمانية، والتى يترقبها الكثيرون بلهفة واهتمام بالغين.

* * *

وبعد..

فإن الدكتور عبد الوهاب المسيرى كثيراً ما يصف موقفه العقائدى بأنه موقف فكرى، ويستطرد مبينًا - فيما أرى فيه شيئًا من مؤاخذة نفسه - ضعف السمة الروحية فى تدينه.

ويدفعنى هذا إلى ختام كلمتى هذه عنه، أن أبدى شيئًا من التحفظ فى التسليم بضعف السمة الروحية فى تدين المسيرى. فموقفه العقيدى هو موقف الملتزم بالعقيدة والإيمان الإسلامى، والذى من خصيصته قيامه على القناعة العقلية من ناحية، وتصديق هذه القناعة بالعمل من ناحية أخرى. وقد رأينا مدى تداخل وتطابق الفكر والسلوك لدى المسيرى المفكر والفارس: إنه تداخل وتطابق يعيشه المسيرى ساعةً بساعة، ويجعل منه زاهدًا منقطعًا للعبادة، فنحن نعرف من الإسلام أن العمل فيه عبادة.

أما إذا كان المسيرى فى مؤاخذته تلك لنفسه يشير إلى اقتصار مناسك عبادته على الفروض، دون غيرها من السنن والنوافل ورياضات المناجاة والتوسل والدعاء؛ فإنه خليقٌ بتلك المناسك والرياضات، وإذا كنت لا أزكِّى بقولى هذا على الله أحدًا؛ إلا أنه لا يفوتنى أن أسأله تعالى أن يثيب عبد الوهاب المسيرى، على ما اجتهد فكرًا وعلمًا صادقًا، وعلى ما بذل تراحمًا مصدِّقًا لما اجتهد، وأن يثيب معه حَرَمَه ورفيقةَ دربه فى رحلة حياتهما المديدة والمباركة بإذن الله، خيرَ الثواب وأجملَه وأطيبَه، وأن يرزقنا مزيدًا من المتابعة والمواكبة الصادقة لفكره وعلمه وبذله، ويرزقه اكتمال الصحة والعافية.

الرجلُ الظاهرة !

طه جابر العلوانى*

لم أعتد الكتابة عن الرجال، وإن كان «علم الرجال» واحدًا من أهم علومنا ومعارفنا الحديثيَّة، كما أن دراسة سيَر الأعلام وطبقاتهم جزء هام من دراساتنا التاريخية التقليدية. كما أننى بدأت الكتابة بدراسة متواضعة عن الإمام أحمد بن حنبل سنة ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤، قدمت بها لكتيب صغير منسوب إليه حول «الصلاة» والحض عليها وعلى أدائها جماعة، وكنت آنذاك دون العشرين من العمر. وحين أعددت رسالتى لنيل درجة الدكتوراه فى كلية الشريعة بالأزهر بعد ذلك بحوالى ربع قرن، وكانت عن الإمام فخر الدين الرازى وآرائه الفقهية فى «أصول الفقه» (وكنا نقول آنذاك «آراؤه الأصولية» حين كانت «الأصولية» لقب مدح وثناء وذا دلالة معرفية، وهى: المهارة فى دراسة أصول الدين أو أصول الفقه أو كليهما. ولم يكن اللقب قد تم تفريغه بعد من تلك المعانى، وملؤه تحيزًا بكثير من المعانى السلبية المعروفة والشائعة اليوم!)، وتطرقت إلى دراسة حياة الرازى. وقد عادت علىَّ دراسة شخصية الإمام الرازى بكثير من الفوائد التى لا يدانيها إلا فوائد وعائدات تحقيق كتاب **المحصول من علم أصول الفقه** له. ودراستى للإمام الرازى وما عادت به علىَّ شجعتنى بعد ذلك أن أترجم لشيخى أبى الكمال الشيخ عبد الغنى عبد الخالق، ثم ترجمت لشيخى أمجد الزهاوى شيخ العراقين ـ عراق العرب وعراق

---

* رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى سابقًا. ومدير جامعة العلوم الإنسانية والاجتماعية بفرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية.

العجم، أو الكرد. كما كتبت شيئًا وجيزًا عن أبى الصفاء الشيخ محمد الغزالى، ثم شرعت بالكتابة عن إمام الشباب أبى محمد الأخ الكريم والأستاذ الجليل الدكتور يوسف القرضاوى لما له فى القلب من مكانة، ولشد أزره وهو يخوض معاركه ضد الجمود والجحود، والانحراف والغلو، وينفى عن الإسلام تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويلات الجاهلين، وأرجو الله أن يَمُنَّ عليه بالصحة ويبارك فى الأوقات لأتمه. وحين فُجعنا برحيل طيب الذكر الأخ الأستاذ عادل حسين كتبت فى أربعينه وريقات بعنوان «عادل حسين: الرجل المشروع».

إننى مقتنع الآن - أكثر من أى وقت مضى - أن كل ما يكتب عن هؤلاء الرجال وأضرابهم محدود القيمة، قليل الأثر إذا كتب عنهم بعد رحيلهم عن حياتنا الدنيا، وأن الأولى أن يُكتب عن هؤلاء الأعلام فى حياتهم، وقبل انتقالهم إلى الرفيق الأعلى، إذ أن أقل ما يمكن أن يُستفاد من الكتابة عن الأعلام وهم أحياء: أنك إن أثنيت عليهم؛ شجعتهم وأعنتهم على حُسْن التصدى لخصومهم، ولعل ذلك يُشعرهم بأنهم ليسوا وحدهم. كما أنك إن نقدتهم قوَّمتهم، ونبهتهم إلى المراجعة أو التوضيح. وإن عَرَّفت بمزاياهم وبخصالهم جعلت منهم نموذجًا ومثالاً لسواهم، إلى الكثير من الفوائد التى لا تتحقق إذا لم يكن المترجَم له بين الأحياء. لذلك؛ فقد سعدت بقرار أصدقاء وتلاميذ المسيرى بإصدار كتاب عنه بأقلام أصدقائه وأبنائه ومحبيه وهو لا يزال فى الميدان يكافح وينافح ويناضل عن أمته وقضاياها. وسعدت أن يطلب منهم عبد الوهاب شخصيًا إدراجَ اسمى بين هؤلاء المرشحين للكتابة عنه، وأسعدنى أكثر وأثلج صدرى أن يكلمنى عبد الوهاب بنفسه طالبًا منى ذلك. ولعلنى فى الكُلَيمات التالية أوفيه بعض حقه.

* * *

عبد الوهاب المسيرى فى غنىً عن الترجمة - بمفهوم الترجمة - فقد ترجم لنفسه فى دراساته العديدة وكتاباته، وخاصةً بعد أن أعد دراسته التى سماها **رحلتى الفكرية - فى البذور والجذور والثمر: سيرةٌ غيرُ ذاتية وغيرُ موضوعية**، فهذه الرحلة الفكرية كفيلة بأن توضح للقارئ من هو عبد الوهاب المسيرى، وتغنيه عن البحث

عن سيرته الذاتية، أو مذكراته الشخصية. فلماذا يستريح عبد الوهاب لفكرة زملائه وطلابه بإصدار كتاب عنه، وهو يعلم أنهم لن يترجموا له، وإن فعلوا فإنهم لن يضيفوا إليه كثيراً؟!

في ظني - والله أعلم - أن عبد الوهاب، الباحثَ والمحلل، الناقدَ الغوّاص وراء النماذج المعرفية والمناهج والطرق الفلسفية، حريص أن يرى نفسه بعد أن أنجز مشروع حياته بأقلام تلامذته وأصدقائه ومحبيه. إنه يريد أن يتبين كيف انعكست صورته في مراياهم جميعًا على اختلافاتهم، وتنوع ثقافاتهم وأفكارهم وخَلْفياتهم. يريد أن يرى بأي النماذج قرأ كل منهم شخصيته العجيبة!

إنه يريد أن يرى كيف انعكست شخصيته في نموذج ومرآة «طه جابر العلواني» الشيخ الأزهري القادم من العراق، و المقيم في أمريكا، الذي عرفه منذ ما يزيد على خمسة عشر عامًا. وقد يقارن أبو ياسر بين صورة عبد الوهاب المنعكسة في مرآة طه، وصورة أخرى قد تنعكس في مرآة نحو «علي جمعة» الذي يحمل همومًا أخرى، ويمثل نموذجًا آخر من الأزهريين. وقد يحلو لعبد الوهاب أن يقرن ثم يقارن بين صورته المنعكسة لدى هذين الصديقين وصورته لدى صحفي كبير، عمل معه فترة من الزمن وربطتهما علاقات صداقة لا تزال قائمة، وهو «محمد حسنين هيكل». وماذا عن صوره في مرايا أصدقاء آخرين مثل «طارق البشري» و«محمد سليم العوا» و«فهمي هويدي»، وأصدقاء وتلاميذ مثل «أسامة القفاش» و«هبة رؤوف» و«أحمد عبد الله» و«هشام جعفر» وغيرهم. فتلك المطالعة لصوره المتنوعة المنعكسة في مرايا هؤلاء متعةٌ لا توازيها عند المسيري متعة أخرى، ولذلك؛ فإن من حقه على محبيه وتلامذته أن يوفروا له هذه المتعة، ويقدموا له هذه الهدية المتواضعة. ودون أن أطيل أكثر أقدِّم إلى المسيري مرآتي وصورته تملؤها، وله أن يحلِّل «النموذج الكامن والظاهر»، الكامن المختفي في تلافيف الدماغ، والظاهر الذي قد يسيل به القلم أحيانًا، وقد ينطلق به اللسان.

* * *

عرفت المسيري - أو اكتشفته، أواكتشفني - قبل حوالي خمسة عشر عامًا.

مكان اللقاء الأول كان شيكاغو، المدينة الأمريكية الكبيرة الصاخبة. مناسبة اللقاء كانت المشاركة فى مؤتمر سنوى تنظمه وتشرف عليه - آنذاك - «لجنة فلسطين» التى كانت تمثل مجموعة بحثية تعمل على التعريف بقضية فلسطين من مدخل معرفى أكاديمى. كان هذا قبل نهايات «حرب الخليج الأولى»، وذلك يوم كانت أمريكا فِرْدَوسًا تنبأ له عبد الوهاب بأن يُفقد. وبغض النظر عن معنى «الفردوس الأرضى» لدى عبد الوهاب، وفى كتابه الذى يحمل هذا الاسم، فإنها - أعنى أمريكا - فى تلك الفترة التى التقيت عبدَ الوهاب فيها كانت مَطْمَحَ طلاب الحرية، ومآلَ عشاقها، يتنادى المحرومون من حرية الكلمة وحقوق الإنسان إلى لقاء فيها فيستمتعون بتلك الحرية ما شاءوا وما شاءت لهم الحرية. وكان العرب والمسلمون مثلهم مثل غيرهم فى الاستمتاع بتلك الحريات والمزايا: فكانوا يتنادون من كل صَوْب وحدب فى الأعياد الأمريكية (عيد العمال، رأس السنة، عيد الاستقلال، عيد الميلاد... إلخ) ليقيموا أسواقهم الخاصة، ومؤتمراتهم التى تُذكِّر فى غالبيتها بأسواق الأجداد العربية (عُكاظ والمَجَنَّة و ذو المَجاز والمِرْبد.. وغيرها). و«أنكل سام» و«أنكل...» قد ينظران إلى هذه الأسواق العربية والإسلامية بابتسامة خاصة - لا يمكن لغير المسيرى أن يفكك ويحلل إيحاءاتها - ولسان حال «الأنكلين» معًا يقول: «قل تمتعوا فإن مصيركم إلى.....»! كانت أيامًا عربية وإسلامية يصعب أن تعود!

المهم كان المسيرى وكنت من بين المدعوين للمحاضرة فى ذلك اللقاء العربى المولد الفلسطينى والنشأة، وكنت فى ذلك الوقت رئيسًا للمعهد العالمى للفكر الإسلامى فى فرچينيا، حيث تسلمت هذه المهمة بعد رحيل الشهيد إسماعيل الفاروقى الذى اغتيل وزوجتُه لمياء - رحمهما الله - فى شهر مايو سنة ١٩٨٦، وصادف اغتيالهما اليوم التاسع عشر من شهر رمضان المبارك من ذلك العام. كنت آنذاك أعمل فى كل زيارة أقوم بها داخل أمريكا أو خارجها على اكتشاف ومعرفة العناصر المعرفية التى يمكن أن تشارك فى بناء صرح «أسلمة المعرفة». كنت أتصرف مثل تصرفات مكتشفى النجوم: نجوم الفنون والرياضة ونحوها، لكن النجوم التى أسعى لاكتشافها وضمها إلى القافلة نجوم معرفية تُعنى بقضايا

الفكر والمعرفة والإسلام، لا بـ «أولاد حارتنا» و«قصر الشوق» فقط! تحدثت مع المسيرى قليلاً ونحن على مائدة إفطار أو غداء، فلم ينته حديثه إلا وقد قررت فى نفسى قراراً: إنه هو من نبحث عنه للوقوف على ثغرة الفكر الغربى، فحمدت الله تعالى أن جاء بى من فرجينيا، وجاء به من القاهرة، فالمسيرى مع منى أبو الفضل يساوى الفاروقى ولمياء بحيث يستوعبانهما، وقد يتجاوزانهما. بمعنى التواصل مع ما فعلاه، والبناء على ما أسساه. ولكن خشيت أن يكون للجانب السياسى أثر أكبر من الجانب المعرفى فى فكره، فقررت حضور محاضرته والاستماع إليه وهو يتحدث عن قضية فلسطين «القضية المركزية» لدى جميع المنشغلين بالهم السياسى، فوجدته يتحدث فى اليهودية حديث من يعرف، معرفةً دقيقةً، البذورَ والجذورَ والصيرورةَ والمآل.

ولم يكن عبد الوهاب يتحدث عن ذلك من منطلق معلومات جمعها أو قراءات رتبها، بل كان حديثَ المكتشف الذى يذهب وراء المجاهل التى قد لا يلتفت إليها نظرُ سواه، فيَبْلوَها ويختبرَها ويفككَها ويحلِّلَها، ثم يصلَ إلى ما يصل إليه بعد رحلة معرفية شاقة مضنية فى المجاهل المطمورة، والمعالم المغمورة، والمداخل المهجورة، ليأتى بما يفسر الإشكالات، ويَحُلُّ العُقَد، ويوحى بخطٍّ سير فى اتجاه المعالجة، خطٍّ مغاير لتلك الآراء والمقترحات والخطط والاستراتيجيات التى يصبها فى آذان الأمة صباحَ مساء الساسةُ والمفكرون، والعلماء والمثقفون، والكُتَّاب والصحفيون. وجدتُ خطابَ عبد الوهاب مختلفًا، وتحليلاته مغايرةً، واقتراحاته جادةً.

وكنت وأنا أتابع محاضرتَه وحديثَه أتساءل: لمَ لَمْ أعرف المسيرى من قبل؟ أهو تقصيرى، أم تقصيره، أم تقصير الأمة التى لم تعد قادرة حتى على إيجاد فرص للقاء بين أبنائها كالفرص المتميزة التى تتيحها جامعات ومؤسسات هذه البلاد لذوى التخصصات والهموم الفكرية المتنوعة؟! ولأريح نفسى قلت: لعله تقصير الجميع!

ومضى عبد الوهاب فى حديثه، ومضيت فى الاستماع إليه، فما انتهى إلا وقناعتى تامة بضرورة التعاون معه، وضمه إلى مجموعة المتعاونين مع المعهد،

وتقديم كل ما فى وُسعى ووُسع المعهد لمساعدته فى إنجاز مشروعه - الذى يصب اتفاقًا فى صميم مشروعات المعهد - فلابد إذن من ضم مشروعاته إلى مشروعاتنا، والتعاون معه فى ذلك كله فالرجل معرفى من فرعه إلى أخمص قدميه: إنه عالم موسوعى، واثق بعلمه وبنفسه، سَبَر التاريخ اليهودى بمراحله كلها (ويا ليت قومى يعلمون أن التاريخ اليهودى، بتعديلات وإضافات يسيرة، يصبح تاريخًا للغرب كله!).

لقد سار المسيرى مع ذلك التاريخ المملٍّ بصبر وأناة، ووقف عند كل منعطف من منعطفاته متفحصًا، ناقدًا محللاً، سابرًا للأغوار، متتبعًا للجذور، راصدًا للأفكار والدواعى والدوافع النفسية التى أنتجتها، والخَلَجات والهواجس والمشاعر القلبية التى أفرزتها ولوَّنتها، ثم منبِّهًا ومفسرًا للخطوات والأهداف والخطط التى بنيت عليها، مميزًا بين ما هو دينى وما هو قومى، وما هو أنانى وما هو قَبَلى، وما هو فردى وما هو جماعى. لقد تتبع وقرأ - كأحسن قَصَّاص أَثَر، ولكن فى مجال الأفكار - آثار الأهداف والخطط والمنظومات الفكرية، وبعض ما عرف بـ «العلوم الاجتماعية» ليقدم لك أدوات للتحليل والتفسير دقيقةً، نسبة الخطأ فيها - إن أحسنت استعمالها - لا تكاد تُذكرَ.

* * *

لم أُضِع وقتًا. بادرت بدعوة عبد الوهاب إلى واشنطن فاستجاب مشكورًا، ولم ينته لقاؤنا الأول إلا بعد أن اتفقنا على التعاون التام فى المشاريع الفكرية فى مصر وفى سائر الأماكن التى كان المعهد يحاول الوصول إليها. ولعل من أهم الإنجازات المشتركة لذلك التعاون «ندوة التحيُّز» - التى كانت بحق ثورةً معرفية لا تزال أصداؤها تتردد بين الذين يقرؤون من العرب والمسلمين - والمشاركة فى تقويم برامج «الجامعة الإسلامية العالمية» فى ماليزيا، وبعض مؤتمرات «جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين»، وبعض الندوات المعرفية فى القاهرة والأردن والمغرب وماليزيا والهند. إضافةً إلى دعم وتوجيه المجموعات المعرفية ورفع مستوى أدائها، و«ندوة العلمانية» التى تُعدُّ ثورة معرفية أخرى.

وأخذت أتابع جهود عبد الوهاب وأدعو له بظهر الغيب وهو يعمل، كما لو كان فريقًا كاملاً من العلماء والباحثين، على إنجاز مشروع الموسوعة، الذى أعُدُّه واحدًا من أهم مشروعات القرن العشرين. **فالموسوعة** ليست مجرد كتاب أو مشروع علمى أو موسوعة كسائر الموسوعات. إنها مجموعة هائلة من البحوث والدراسات والعلوم والمعارف التى يمكن أن نضيف إليها، لتكتمل الحلقة، دراسات «أحمد سوسة» الباحث العراقى المغمور - رحمه الله - الذى تتبع تاريخ العرب واليهود تتبع الباحث المدقق الذى لا يدانيه فيه إلا عبد الوهاب المسيرى فى صبره وجَلَده وحُسن تتبعه. لكن أحمد سوسة - الذى انتقل نتيجة بحوثه تلك من اليهودية إلى الإسلام - أصدر كتابه، المغمور أيضًا، **تاريخ العرب واليهود** ومجموعة بحوث تتبع فيها العلاقات التاريخية والتأثيرات المتبادلة بين الأمتين عبر التاريخ.

وكذلك دراسات أحمد صدقى الدجانى وجارودى والفاروقى، فإننا حين نضم هذه الدراسات إلى موسوعة المسيرى فإن ذلك يعنى أننا قد شكلنا مكتبة معرفية كاملة حول اليهود واليهودية، ومن الناحية القرآنية يمكن أن تضاف رسالة الدكتوراه للشيخ سيد طنطاوى **اليهود فى القرآن** ودراسات محمد أبو القاسم حاج حمد. فإن من يقرأ الموسوعة وهذه الدراسات سوف يدرك معنى ما اختزل وسمى بالقضية الفلسطينية، وسيدرك أبعاد «الصراع العربى الإسلامى الصهيونى»، وسيكون ذا رؤية قادرة على فهم وتفسير الأوضاع العربية والإسلامية إضافةً إلى اليهودية - دون مبالغة - إلى قرن قادم من الزمان.

ولا أغالى إذا قلت إن جيلنا يفخر بهؤلاء، وفى مقدمتهم عبد الوهاب. فإنه إن كان جيلنا وجيل آبائنا من قبلنا قد أخفق فى الاحتفاظ بفلسطين، وأخفق فى استردادها واستعادتها من مغتصبيها، فإنه لم يترك الأجيال القادمة فى متاهة، بل ترك لهم **الموسوعة** - موسوعة المسيرى - وتلك المجموعات من البحوث الجادة توضح لهم أبعاد هذه القضية، وتعينهم على فهم جوانبها المختلفة، وتقدم لهم تفسيرًا لمعظم ما حدث أو سيحدث من جرائها، وتساعدهم - إن صدقت النوايا -

على حُسْن التخطيط، ودقة السير، وإتقان العمل، وتجنب الخطأ، والوصول إلى الهدف بإذن الله.

* * *

إن عبد الوهاب «رجلٌ ظاهرة»، لا يمكن أن نوفيه بعض حقه في صفحات يسيرات، ولو أراد كل واحد من أصدقائه ومحبيه أن يكتب فيه الكتاب كله - وكانَ من أهل هذا الشأن - لفعل.

حفظ الله عبد الوهاب، ومَنَّ عليه بالعفو والعافية، ونفع أمته بما حقق وأنجز، وأدام نفعه وأبقاه.. إنه سميعٌ مجيب.

*

صديقى العبقرى!

عادل حسين*

ربما لا تكون الأضواء قد سُلطت على عبد الوهاب المسيرى إلا بعد الإنجاز الشامخ العملاق المتمثل فى موسوعته الضخمة عن الصهيونية، ولكن هذا العمل - فى تقييمى - لا يكتسب مغزاه إذا نحن أخذناه بحجمه فقط، أو بمجرد المجهود الخارق الذى بُذل فى جمع مادته وتحليلها تحليلاً دقيقًا فى كل التفاصيل والأركان. فأهم من هذا كله وأروع هو أنه عملٌ خلفه منهجٌ يربط أجزاءه جميعًا. ومن هنا فإننى أعتقد أن المسيرى يُظلم حين نصف عمله هذا بأنه مجرد موسوعة، فهو أكبر من هذا، بفضل ذلك المنهج المتكامل الذى تخلَّل كلَّ حرف وكلَّ كلمة جاءت فيه، والذى ربط هذه الأجزاءَ فى بناء مُحكم متكامل.

ذلك المنهج هو من تركيب عبد الوهاب المسيرى، وقد طبقه فى **الموسوعة** بمناسبة بحث القضية الصهيونية. لكن يظل الأمر الأساسى أنه منهج عميق، أحد تجلياته موسوعة الصهيونية. وقد كان محقًا فى أنه ركَّز على هذه القضية، لأن عمله ليس مجرد دراسة حالة هينة، بل هى دراسة حالة تُهمنا غاية الأهمية، ويهمنا أن نفهم أعماقها وأغوارها على نحو متكامل. إذن، فقد اختار الرجل موضوعًا مهمًا ليكون ساحة أولى - أو ساحةً أكبر - لتطبيق ما توصل إليه فى منهج العلوم الاجتماعية.

ولكن يبقى أن تطبيقات هذا المنهج أكثر تنوعًا، وقد بدأ بالفعل فى تنفيذ ذلك فى

* كاتب صحفى - أمين عام حزب العمل، ورئيس تحرير جريدة **الشعب** السابق.

العديد من دراساته حول الحضارة الغربية فى عمومها . وأنا أعتقد أننا قرأنا بقلم عبد الوهاب المسيرى أعمق وأروع ما كُتب عن الحضارة الغربية من منظور عربى إسلامى، فالكتب عن الحضارة الغربية كثيرة جدًا بطبيعة الحال، وهذا يُظهر مرةً أخرى أهمية قضية المنهج . فكتابات المسيرى فى تحليل وتصور الحضارة الغربية فى مجموعها لا تشبهها ولا تدانيها أية كتابات أخرى فى هذا المجال، وهذا بفضل المنهج الذى ينفرد باستخدامه - كما فى حالة الصهيونية - فى تناوله الحضارةَ الغربية وما تفرع عنها من فلسفات علمانية مختلفة ونظم اقتصادية متعددة، إلى آخره .

ولا ريب فى أن هذا المنهج المنسوب إلى المسيرى ليس مجرد إبداع عبقرى خاص - وإن كان فيه ذلك بطبيعة الحال - ولكن المؤكد أنه يلتمس أصوله من جذوره الإسلامية العميقة . فالمسيرى يصدر عن انتماء عميق للأصول الإسلامية، وللرؤية الإسلامية للكون والإنسان والطبيعة . وهذه تزوده بالمنهج الثرى الذى يتأمل به نواحى الإبداعات الغربية المختلفة - فى الفكر وفى الممارسات - بقدرة فَذَّة على النقد من منظور بديل .

* * *

بقى أن أقول إن عبد الوهاب المسيرى تطور - ككثيرين غيره من المفكرين المصريين والعرب - من موقع الماركسية إلى مرحلة وسيطة، وهى الاهتمام بالجذور الخاصة والمنابع الحضارية المتميزة، ولعل هذه المرحلة هى التى التقيته فيه، وذلك حين قرأت كتابه **الفردوس الأرضى** من نحو خمسة وعشرين عامًا .

فالمسيرة الفكرية للمسيرى بدأت من موقع الماركسية، وهذا يشبه حالى، ولكنه كان حريصًا باستمرار على أن يحتفظ بروابطه الوطنية والقومية والتراثية، ومن هنا كانت مواجهته مع الحضارة الغربية لا يغيب عنها هذا البُعد منذ فترة مبكرة . وفى تلك الأثناء كتب كتابه **الفردوس الأرضى**، الذى مَثَّل - كما سبق - نقطة اللقاء الأول لكلينا، فقد سعيت بعد قراءته إلى أن أتعرف إليه وألتقى به، انبهارًا بما قرأت فى هذا الكتاب، لأنه كان يمثل هذه الحالة، حالةَ رجل لا يزال يعيش فى الغرب بفكره من المدرسة الماركسية، لكن فيه أيضًا هذا الإحساس العميق بالفارق بين ما نحن فيه وما

يحبه وبين الصورة الأخرى الغربية . وهذا ما أسميه الانتقال إلى الإسلام بمفهومه الحضارى، لأن التراث والتاريخ الوطنى والقومى فى التحليل النهائى تجليات للحضارة الإسلامية، وإذا بدأ الإنسان فى الارتباط والإعجاب بها، فإنه يبدأ فى التنقيب، وإذا نقَّب فيمكن أن يفتح الله عليه ويعود إلى الإسلام من مصاريعه كلها. وهذا ما حدث لكلينا.

فبعد لحظة توقف عند الانتماء القومى والحضارى ببابه الإسلامى الواضح، بدأنا نتأمل بصورةٍ أعمقَ وأشمل هذا الانتماء وهذه الظاهرة، حتى وصلنا إلى الانتماء الكامل للإسلام، وأصبح هذا هاديًا إلى المنهج الجديد الذى أبدعه المسيرى، ونظر من خلاله إلى الحضارة الغربية وإلى مختلف الظواهر والتجليات الكونية، وأنتج ما أنتج، مما اعتبرته منذ البداية إبداعًا عبقريًا بكل المعايير.

طبعًا أنا لا أحسُد عبد الوهاب المسيرى على ما أنجزه، ولكننى أتمنى بالتأكيد لو كنت مثلَه فى العطاء والإجادة!

تحيةً وتقديرًا ومحبةً، مرةً أخرى، لصديقى العبقرى عبد الوهاب المسيرى.

*

وقفات وذكريات !

عزّام التميمى*

فى مدينة لانسينج الأمريكية، وفى أواخر خريف عام ١٩٩٣، التقيت للمرة الأولى الدكتور عبد الوهاب المسيرى. كانت المناسبة مؤتمر جمعية علماء الاجتماع المسلمين، وكان موضوع اللقاء «الإسلام والديمقراطية». لم يترك اللقاء انطباعًا جيدًا فى نفسى؛ إذ استعصى علىَّ فهمُ ما كان يريده الدكتور المسيرى، حيث بدا فيما سمعته منه من آراء مخالفًا لمعشر المشاركين فى المؤتمر من الإسلاميين، أو هكذا خُيِّل إلىَّ حينها. تشكلت لدىَّ قناعة بأنه لم يكن واحدًا منا. ورغم أن خطابه ومرادفات خطابه بدت لمسامعى غريبة وغير مفهومة، فقد فهمت وقتها أنه لا يشاركنا - معشرَ الإسلاميين - الحماسَ تجاه ما تصورناه منقذًا لنا ولمجتمعاتنا، أى التحول نحو الديمقراطية، بل بدا لى أننا - معشرَ الإسلاميين - كنا أقرب إلى تقبل الغرب منه رغم مظهره الغربى وثقافته الغربية!

انعقد المؤتمر فى أوْج حماس الإسلاميين للديمقراطية، وفى أجواء بَدَوا معها المدافعين الحقيقيين عنها، إثر ما كان قد تشكل لدينا من قناعة بتورط الليبراليين (أو العلمانيين) فى إحباط المشروع الديمقراطى - أو على الأقل فى الابتهاج - بانقضاض العسكر على الديمقراطية فى الجزائر. تلك كانت أجواء الإصلاحات الديمقراطية فى معظم دول المنطقة العربية، وكان هَمُّ نشاطنا الإعلامى، على ضعفه وقلة

---

* مفكر فلسطينى. مدير معهد الفكر السياسى الإسلامى ببريطانيا.

حيلته، تنبيهَ الرأى العام الغربى إلى حقيقة ما يجرى من اغتيال للديمقراطية وانتهاك لحقوق الإنسان فى العالم العربى، وتسليط الضوء على موقف الأمم الغربية - وخاصةً الولايات المتحدة - المتسم باللامبالاة، بل والنفاق، لعدم غضبتها أو غَيْرتها على انتهاك ما ظنناه أقدسَ مقدساتها وأهمَّ ما تتأسس عليها مجتمعاتها ودولها من مبادئ وقيم. كنا ننظر إلى الديمقراطية على أنها عملية إجرائية (ترشيح، تصويت، انتخابات.. إلخ)، بينما يراها المسيرى جزءًا من منظومة فكرية بالغة التعقيد. كنا نظن أن الغرب الديمقراطى ينبغى أن يكون صادقًا مع ما يدعيه من التزام مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، بينما رآه المسيرى صادقًا فعلاً مع منظومته الليبرالية النفعية الداروينية التى تقوم على تمكين الوضع الداخلى على حساب تفتيت واستلاب الخارج. ولذا يشير المسيرى عادةً إلى أن كبريات الدول الاستعمارية كانت أكثرَها ديمقراطيةً. ظننا أننا كنا فى غنى عن مثل هذا الخطاب ونحن نناضل من أجل أن يسمح العالم الديمقراطى للديمقراطية بأن تنتعش فى بلادنا العربية والإسلامية، وأملاً فى أن يشفق علينا حماة حقوق الإنسان من أن تنتهك حقوقنا! لقد كان نضالنا كما اكتشفنا فيما بعد فى غير محله؛ لأن فَرْضياته لم تكن صحيحة، فالغرب الديمقراطى لا تُسعده الديمقراطية فى بلادنا، بل يراها تتعارض ومصالحَه الاستراتيجية. والغرب الذى استجديناه لا يدافع عن حقوق الإنسان إلا إذا استدعت مصالحه ذلك.

كنت قبل السفر إلى المؤتمر السالف الذكر أخوض حوارًا مع البروفسور جون كين (مدير مركز دراسات الديمقراطية بجامعة ويسمنستر فى لندن - بريطانيا، والمشرف على مشروع دراستى للدكتوراه حول الإسلام والعلمانية) الذى يعتقد جازمًا بأن العلمانية هى الوَسَط الوحيد الذى يمكن أن تنجح فيه الممارسة الديمقراطية، والذى يضمن احترام حقوق الإنسان، نظرًا لما توفره العلمانية من مساحة يتسنى للإنسان ضمنها التفكير بحرية، والتعبير عما يجول فى خاطره دونما خوف من رقيب أو حسيب. وكنت أجادله، مؤكدًا على أن الإسلام لا يَحْجُر على حرية الفكر والإبداع، ولذا فإن العلمانية، التى كانت لها فى الغرب ظروفٌ تبرر نشأتها والاحتكام إليها، لا حاجة للمسلمين بها. كان الحوار بيننا يدور حول إحدى

فَرْضيات مشروع البحث الذى تقدمت به إلى الجامعة لنَيل درجة الدكتوراه، ومفاده أن العلمنة فى العالم العربى تشكل عقبةً كؤودًا فى طريق التحول نحو الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. كان البروفسور كين يندهش لهذه الفَرْضية، ورغم استعصاء استيعابها عليه فقد اتفقنا فى نهاية المطاف على تنظيم ندوة حول الموضوع يُدعى لها عدد من المفكرين من العالمين الغربى والإسلامى، للتحاور حول جذور العلمانية فى أوربا والمنطقة الإسلامية وواقعها المعاصر فى الغرب والشرق، والموقف الإسلامى منها.

أردت اغتنام فرصة وجودى فى الولايات المتحدة الأمريكية ووجودى بين نخبة من المفكرين الإسلاميين والغربيين، فذهبت أستشير من تتاح لى فرصةُ اللقاء به حول موضوع الندوة المقترحة، وكان واحدًا من هؤلاء الأستاذ الدكتور طه جابر العلوانى، رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى آنذاك، الذى قال لى: «عليك بالمسيرى، ولن تجد أفضل منه». أخبرنى الدكتور العلوانى بأن الدكتور المسيرى يوشك على الانتهاء من موسوعة كبيرة حول العلمانية، وأن له فى الموضوع كتابات كثيرة. سَنَحت الفرصة للحديث مباشرةً مع المسيرى فى مصْعد الفندق الذى كانتْ تنعقد فيه الندوة. ما إن اقترحت عليه الفكرة حتى رحب بحَرارة ووافق على القدوم إلى لندن للمشاركة فى الندوة المقترحة متكبدًا نفقات السفر.

* * *

فى مطلع حزيران (يونيو) ١٩٩٤ قَدم الدكتور المسيرى إلى لندن، وكان برفقته الأستاذ فهمى هويدى الذى حرص عَلى المشاركة أيضًا على حسابه الخاص لما للموضوع فى نظره من أهمية، والذى كتب حول الندوة بإسهاب على مدى أربع حلقات فى أكثر من صحيفة فى العالم العربى.

قُدِّمت فى الجلسة الأولى للندوة التى استمرت طوال يومين ورقتان متعارضتان تقريبًا، الأولى للبرفسور جون كين، الذى تحدث عن مآثر العلمنة والعلمانية فى التجربة الغربية، والثانية لى، تحدثت فيها عن جذور العلمنة فى العالم العربى، وسلبيات العلمانية فى التجربة الإسلامية المعاصرة. بدا واضحًا من خلال النقاش

أن الندوة لم تكن لتَتَّزِنَ لولا مشاركة المسيرى الذى هدم ما بناه جون كين فى ورقته من أمجاد العلمانيةَ، وتسبب للرجل فى أرق وقلق غير مسبوقين! وذلك أن المسيرى - على غير ما توقع جون كين - لم ينطلق من مسلَّمات أو منطلقات تراثية إسلامية لينقضَّ على مشروع العلمنة، وإنما كانت كل معاوله من داخل المنظومة الفكرية الغربية، وكذلك كانت النماذج التى استدل بها. فالعلمانية كما يراها نوعان، الأول يسميه بالعلمانية الجزئية، وتعنى مجرد الفصل بين الدين والدولة، بمعنى تنحية الهيئة الدينية عن أن تتدخل فى شئون السياسة مكتفيةً بإدارة شئون الدين. وأما النوع الثانى فهو العلمانية الشاملة، وهذه تصورٌ للحياة ينفى فى نهاية المطاف - أو على الأقل يهمش - دور خالق الكون المتجاوز لحساب الإنسان، ليصبح هذا الأخير فى النهاية مجرد سلعة أو أداة. ومن هنا يأتى اعتبار المسيرى الإمبرياليةَ والنازيةَ والصهيونيةَ ثماراً طبيعيةً للمشروع العلمانى، الذى يحول جُلَّ البشر إلى فرائس، بينما تكون قلة قليلة منهم ذئابًا مفترسةً تبدع وسائل البطش والنهب وتمارس الظلم وتقر الاستبداد بمبررات «عقلانية».

جاءنا جون كين فى صباح اليوم الثانى للندوة يشكو أنه لم يهنأ بطعم نوم طوال الليل! فقد وضعه المسيرى أمام تحدٍّ لم يخطر له ببال، واضطره إلى أن يراجع كثيراً من مسلَّماته. والمعروف عن جون كين أنه عالم متجرد ونزيه، ولو لم يكن كذلك لَمَا عَبَأ بما سمع، ولَمَا جفا النومُ عينيه إذ وصل إلى مسامعه ما هز قناعاته السابقة، وحَفَزه أن يشد الرحال من جديد فى عالم الفكر باحثًا عن الحق، إلى أن وصل إلى قناعة بأن العلمانية ليست ذلك المَصْلَ الواقى من الدكتاتورية، أو ذلك المجالَ الفسيح الذى يتيح الاختلاف والتنوع فى أجواء من السلم والوفاق كما كان يظن.

وما لبث جون بعد شهور أن عبَّر عن هذه النُّقْلة فى فكره فى ورقة بعنوان **حدود العلمانية** The Limits of Secularism نشرها فى ملحق صحيفة التايمز الثقافى (TLS)، ونشرت فيما بعد فى كتاب حرَّرتُه بالتعاون مع البرفسور جون إسبوزيتو بعنوان **الإسلام والعلمانية فى الشرق الأوسط** Islam and Secularism in the Middle East صدر فى لندن عن هيرست وفى الولايات المتحدة عن جامعة

نيويورك، وفيه أيضًا ورقة للمسيرى حول نموذجه التفسيرى للعلمانية، إضافة إلى مساهمات من تسعة مفكرين آخرين من الغرب والشرق.

* * *

رأيت المسيرى يحاور المشاركين فى الندوة متسلّحًا بعلم غزير وتواضع نادر. فبينما يدافع عما يراه حقًا ويقدم أدلته عليه، لا يملك المرء إلا أن ينحنى إعجابًا بما لديه من استعداد للتراجع عما يثبت لديه عدم صحته أو لتقبُّل مقترح وجيه أنى كان مصدره. وكان هذا ديدَنه فى مشروع الأكبر، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. وأذكر أنه طلب منى أن أصور نسخًا من أحد مداخل الموسوعة يتعلق بوضع اليهود فى التاريخ الإسلامى، وألحَّ علىَّ لأختار عددًا من إخواننا المختصين فى الشريعة والتفسير وأطلب منهم تقييم ما توصل إليه من استنتاجات، علّهم يضعون أيديهم على أخطاء ينبغى أن تُصحَّح قبل أن ترسل **الموسوعة** للطباعة. وكان هذا ديدنَه أيضًا فى تعامله مع طلاب العلم وجمهور المثقفين. وقد رأيت المسيرى فى مواقع مختلفة يصغى بانتباه إلى طلبة علم لم يتجاوز الواحد منهم عمر أحدث بَنِىَّ المسيرى وهو يناقشونه فيما سمعوه منه من آراء، ويجادلونه متسلّحين بتفسيرات حفظوها أو تناقلوها من كتب التراث قد تبدو معارضة لما وصل إليه من قناعات. وإذا ما وجد وجاهة فيما سمع، يقول المسيرى: «هذا رأى يستحق النظر، وما أقوله مما يخالفه يستحق المراجعة».

ولا شك فى أن أكثر ما يُجادَل فيه المسيرى هو نظرته إلى اليهودية والصهيونية، التى عبَّر عنها فى موسوعته الصادرة عن دار الشروق وفيما أثمره عمله فيها من كتب حول هذا الموضوع مثل **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ** و **مَنْ هو اليهودى** و **أسرار العقل الصهيونى**. وما يقوله المسيرى فى هذا الشأن جديد على كثير من الناس، وخاصةً على أبناء الحركات الإسلامية الذى تتلمذوا على كتابات تأثر مؤلفوها بنظرية المؤامرة وبالوثيقة المسماة **بروتوكولات حكماء صهيون**-وهى وثيقة يُجمع الباحثون على أنها مزورة-فجاء تفسيرهم للمشروع الصهيونى تبسيطيًا ومتناقضًا وأصولَ البحث العلمى.

كنتُ ـ أنا كاتبَ هذه السطور ـ واحدًا من هؤلاء. أُقرُّ بأننى لم أفهم حقيقة المشروع الصهيونى إلا حينما تعرفت على المسيرى وعلى كتاباته. كنت فى مطلع التسعينيات عضوًا فى لجنة الإشراف على تحرير كتاب **فلسطين والوعد الحق**، وكانت إحدى الأوراق المقترحة للنشر فى الكتاب ورقة للدكتور المسيرى بعنوان «الصهيونية جزء من التشكيل الحضارى الغربى». قرأت الورقة بتمعن فوجدتها تجيب عن تساؤلات لم يكن الخطاب الإسلامى التقليدى الذى تتلمذت عليه قادرًا على الإجابة عنها بشكل مقنع. وجدت المسيرى يسلط الضوء على جوانب لم تكن واضحة لدىّ، وعلى رأسها العلاقة بين اليهودية والصهيونية من جهة، والعلاقة بين الصهيونية والمنظومة الغربية من جهة أخرى.

* * *

توطدت علاقتى بالدكتور المسيرى فارتقت إلى مستوى الصداقة، وما لبث أن تجاوزت ذلك إلى ما هو أوثق بفضل رحلة قمنا بها معًا إلى جنوب أفريقيا لمدة أسبوعين، تعرفت فيها إلى الرجل عن كَثَب، وتعلمت منه بعض ما لديه من أدوات تحليل. وكانت الرُّفقة فرصةً للنقاش والاستيضاح.

أدهش الدكتور المسيرى مسلمى جنوب أفريقيا باطلاعه على تفصيلات نظام «الأبارتيد» البائد ومقارنته إياه بالنظام العنصرى القائم فى فلسطين. فرغم أن تلك كانت زيارتَه الأولى إلى جنوب أفريقيا، فقد بدا وكأنه زارها عشرات المرات من قبل، ولعل مرجع ذلك دراستُه القيمة ـ بالتعاون مع ريتشارد ستيفنس ـ التى نُشرت فى كتاب عام ١٩٧٦ بعنوان **إسرائيل وجنوب أفريقيا : تطور العلاقة بينهما** Israel and South Africa, the Progression of a Relationship.

فوجه الشبه بين ما جرى فى جنوب أفريقيا من احتلال الأوربيين البلادَ وبطشهم بأهلها ونهبهم ثرواتها بمبررات توراتية، وبين ما جرى لفلسطين وأهلها على أيدى الصهاينة من احتلالٍ وتنكيل وتشريد انطلاقًا من نفس الخطاب التوراتى، وجهُ الشبه هذا يؤكد ما ذهب إليه المسيرى من أن القضية ليست قضية يهودية بالدرجة الأولى ـ وإن كانت اليهودية عنصرًا مهمًا فيها ـ وإنما هى قضية المنظومة الغربية بمجملها،

قضية الرجل الأبيض الذى يبرر لنفسه إبادة الآخر وإنكار حقه فى الوجود. فما حدث فى جنوب أفريقيا، ثم فى فلسطين، هو تكرارٌ لما حدث قبل ذلك بقرون فيما يسمَّى الآن «أمريكا اللاتينية»، حيث استخدم المستعمرون الأوربيون أبشع وسائل التنكيل وأحدَّ أدواته لإبادة سكان البلاد الأصليين. ورغم أن المستعمرين كانوا نصارى، أبعدَ ما يكونون عن التدين، فإنهم برروا تدميرهم شعوبَ البلاد المفتوحة بخطاب توراتى أُلبس فيه الهندىُّ الأحمر ثوبَ التركى المسلم تارة وثوبَ الكنعانى الوثنى تارةً أخرى، بينما تقمص الأوربيون دور بنى إسرائيل، يقودهم «جوشوا» الذى تصوِّره التوراة رجلاً فاتحًا لا يعرف الرحمة ولا الشفقة، يحرق الأخضر واليابس، ويُهلك الحرث والنسل ليرث بنو إسرائيل الأرض وينقلوها من ملْك الشيطان إلى ملْك الرب. وقد فَصَّل الكلام فى هذا البرفسور مايكل برابر - رئَيس كلية اللاهوتَ والدراسات الدينية بجامعة صارى - فى بريطانيا فى كتاب له بعنوان The Bible and Colonialism حيث استعرض فيه ثلاثَ حالات تثبت استخدام المستعمرين الأوربيين التوراةَ والأناجيلَ فى إصدار خطاب تبريرى لما بدر منهم من ظلم وإفساد، وهذه الحالات هى: الاستعمار الإسبانى لأمريكا اللاتينية، والاستعمار الهولندى لجنوب أفريقيا، والاستعمار الصهيونى لفلسطين. والمثير فى الحالات الثلاث أن الحافز الأصلى للاستعمار لم يكن نشرَ الدين المسيحى ولا اليهودى، وإنما نهبُ البلاد المفتوحة وتحويلُها إلى مناف للمجرمين، وذلك من خلال استرقاق سكانها الأصليين، وتسخير أراضيها ومرافئها فى التجارة والحروب. وهذه حوافز علمانية، نفعية، مادية، ميكافيللية وداروينية، ولكنها فى الحالات الثلاث وُشِّحت برداء تبريرى يستند إلى خطاب دينى.

فى جنوب أفريقيا مسلمون متنوِّعو المشارب والقناعات، ولذا كان من الطبيعى أن يجد خطاب المسيرى قَبولاً لدى البعض ونفورًا لدى البعض الآخر. أذكر أن مجموعة من المسلمين دخلوا قاعة المحاضرات التى كان يحاضر فيها المسيرى ذات مساء متأخرين، وسمعوا منه مَقْطعًا يتحدى فيه الدولة الصهيونية فى فلسطين أن تقبل حلاً كالذى قَبل به البيض فى جنوب أفريقيا، أى أن تتخلى هذه الدولة عن صهيونيتها كما تخلى البيض عن تمسكهم بنظام «الأبارتيد». فهم هؤلاء من المسيرى

إقرارَه باحتلال الإسرائيليين لفلسطين، فخرجوا من القاعة غاضبين يهتفون ضدنا، متهمين إيانًا بالتواطؤ مع الإسرائيليين! وهذا هو حظ المسيرى مع قليلى العلم محدودى الفهم حيثما حلَّ محاضرًا!

ما لم تفهمه تلك الفئة من مسلمى جنوب أفريقيا أن إقرار الإسرائيليين بأن احتلالهم لفلسطين كان عدوانًا على شعبها، وبأن الصهيونية أيديولوجية عنصرية ومناهضة للقيم الإنسانية - يعنى انتهاء المشروع الصهيونى - ويُؤذن بانهيار المنظومة التى أقامتها فى المنطقة. وهذا المنطق هو الأصح والأنسب إن كانَ الإنسان يخاطب جمهورًا عانى من العنصرية البيضاء فى جنوب أفريقيا، ورأى بعينه انهيار المنظومة التى قامت عليها.

وكان هذا هو الخطاب، وكان ذلك هو التحدى الذى قدمه المسيرى فى ندوة تليفزيونية فى جنوب أفريقيا شارك معه فيها قطبان من أقطاب الحركة الصهيونية هناك. كان المسيرى يتحدث عن قيم العدل والمساواة فى الكرامة الإنسانية، وهى مصطلحات يفهم مدلولاتها جيدًا مناضلو جنوب أفريقيا، إنها مفردات أغانيهم الوطنية وشعاراتهم التحَررية على مدى عقود طويلة من المعاناة والتحدى. بالمقابل؛ كان الصهاينة يتحدثون عن وعد الرب لبنى إسرائيل فى أرض الميعاد وعن شعب الله المختار، وهى أيضًا مصطلحات يفهمها أهل جنوب أفريقيا، ذلك أن البيض المستعمرين بلادَهم المستبدين بهم إنما مارسوا الظلم ضدهم باسمها. فالإنسان ذو العقل القويم والذوق السليم لا يقبل لنفسه - كما لا يقبل لغيره - أن يحتلَّ أرضَ سواه، وأن يجلدَ ظهره، أو يَبْقُر بطنه، أو يقتلَ أهله. إنما يصبح ذلك جائزًا مقبولاً حينما يتحول الإنسان إلى وحش يسوِّغ العدوان باسم السماء، ويتسلح بشرعية إلهية مدَّعاة تبرر القتل والسلب والظلم بكافة أنواعه. وهنا تكمن قيمة خطاب المسيرى. إنَّه خطاب إنسانى عالمى، يتناسب وحجمَ المشروع الصهيونى العالمى. إذ ينبغى ألا يخلوَ النضال من أجل إحقاق الحق فى فلسطين من جهد موجه للرأى العام العالمى، لا تنازلاً عن الحق أو تزلُّفًا للظالمين، وإنما توصيفًا للظلم بلغة يفهمها كل الناس بغض النظر عن معتقداتهم

وأجناسهم. فالعدل والكرامة الإنسانية قيمٌ عالمية، والظلم والتمييز العنصرى مرفوضان إنسانيًا وعالميًا.

ولا يتناقض ذلك وانطلاقَ المسلم من عقيدته فى الدفاع عن حقه؛ لأن من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون عرْضه فهو شهيد، فكيف بمن قُتل دفاعًا عن الأمة قاطبةً فى وجه مشروع استعمارىَ تدميرى لا يُبقى ولا يذر؟!

التناقض يوجد مع فَرْضية، سادت حتى أضحت مسلَّمةً، مفادها أن المشروع الصهيونى مشروع عقائدى. وهذه قراءة سطحية للمشروع الصهيونى، وهو الأمر الذى يسعى المسيرى إلى توضيحه من خلال دراسته الحالةَ اليهودية والظاهرةَ الصهيونية. فهؤلاء الذين جاءوا غزاةً لبلادنا لم يأتوا فى الأصل لأسباب عقائدية، بل هم بفعلهم ذلك خالفوا عقائدَهم وانتهكوا حُرُمات دينهم. إن من المجمَع عليه بين المؤرخين، اليهود منهم وغير اليهود، أن الطوائف اليهودية وزعاماتها الحاخامية كانت - وما تزال - حتى منتصف العشرينيات من هذا القرن ترفض الحركة الصهيونية وترى فيها تآمرًا على اليهود وتطاولاً على الرب، ومرجع ذلك إلى العقيدة اليهودية التقليدية التى سادت منذ عام ١٣٥م تقريبًا، وهو العام الذى أخمد فيه آخر تمرد يهودى على الإمبراطورية الرومانية، وفَقَد اليهود فيه الأمل بإعادة بناء الهيكل الذى تحطم عام ٧٠م. تستند تلك العقيدة على ما ورد فى **التلمود** من أن الإله أخذ على اليهود مواثيقَ ثلاثةً. أما الأول؛ فينص على أنه لا ينبغى لليهود أن يتمردوا على غير اليهود، ويبدو أن ذلك نابع من الحرص على حياة من تبقَّى من اليهود، إذ كان يُخشى أن ينقرضوا بسبب استمرار الحروب مع مخالفيهم الذين يفوقونهم عددًا وعُدَّة. وأما الثانى فينص على أنه لا ينبغى لليهود أن يهاجروا هجرة جماعية إلى فلسطين بقصد الإقامة الدائمة فيها قبل مجىء المسيح المخلِّص فى آخر الزمان. وأما الثالث؛ فينص على أنه لا ينبغى لليهود أن يَدْعوا بحرارة فى صلواتهم أن يأتى المسيح المخلِّص قبل الموعد المقرر له.

إن من الحقائق التاريخية الثابتة أن القطاع الأكبر من حاخامات اليهودية القديمة كانوا - حتى مطلع القرن العشرين - يفسرون هذه المواثيق ووجود اليهود فيما يسمَّى

بالشتات على أنه واجب دينى، يُقصد منه التكفير عن الخطايا التى تسببت فى غضب الرب وفى تشريده بنى إسرائيل فى الأرض. ومما يذكره مؤرخو الديانة اليهودية أن الحاخام صمويل بن جوشعانا، وهو من أبرز حاخامات القرن التاسع الميلادى، كان يرتِّل صلاةً ينقل فيها عن الرب قوله: «أخذت على شعبى مَوْثقًا ألا يتمردوا على المسيحيين والمسلمين، وقلت لهم: اصمتوا إلى أن أقوم أنا بنفسى بقلب الأرض عليهم كما فعلت فى سَدوم». وفى القرن الثالث عشر، حينما هاجر بعض الحاخامات والشعراء اليهود إلى فلسطين لأسباب عقائدية، أخذ الحاخامات الآخرون المنتشرون فى الأرض يحذِّرون من انتشار هذه الظاهرة مذكِّرين بالمواثيق الثلاثة، حتى إن الحاخام إليعازر بن موشيه، الزعيم الروحى للطائفة اليهودية فى وورتزبيرج بألمانيا، أوعد اليهود الذين يهاجرون إلى فلسطين بأن الإله سيعاقبهم بالموت. وفى نفس الفترة كتب الحاخام عيزرا، حاخام جيرونا فى إسبانيا، واصفًا اليهود الذين يهاجرون إلى فلسطين بأنهم «يتخلَّون عن الإله الذى لا يوجد إلا فى الشتات، حيث يعيش معظم اليهود، وليس فى فلسطين». ونقل عن الحاخام يهوناثان إيشوتز، حاخام ألمانيا الشهير فى منتصف القرن الثامن عشر، أن الهجرة الجماعية إلى فلسطين - حتى ولو كانت بموافقة كل أمم الأرض - تعتبر حرامًا قبل قدوم المسيح. أما الحاخام هيرش، الأب الروحى للأرثوذكسية اليهودية الحديثة؛ فقد كتب عام ١٩٣٧ أن الإله أمر اليهود «ألاَّ يقيموا أبدًا دولة خاصة بهم بجهودهم هم».

من الواضح أن مثل هذا التصريح الأخير كان يُقصد به الردُّ على دعاة إقامة دولة يهودية فى فلسطين، وهو الأمرُ الذى ظل يواجه صعوبات جَمَّةً إلى أن سادت النازية والفاشية فى كلٍّ من ألمانيا وإيطاليا، ممهِّدةً لاندلاع الحرب العالمية الثانية. ويذكر إسرائيل شاحاك فى أحد كتبه أن الاتصالات ظلت مستمرة بين زعماء الحركة الصهيونية فى أوربا وزعماء الحركة النازية فى ألمانيا حتى قبيل اندلاع الحرب العالمية الثانية بقليل، حيث وجد الطرفان تفاهمًا على الهدف المشترك، وهو نقل اليهود من أوربا إلى الوطن القومى الذى يمهَّد لإنشائه فى فلسطين. ومن الوقائع التاريخية المعضدة لهذه النظرية ما حصل عام ١٩٣٧ حينما ضرب زلزالٌ شَمالَ فلسطين فقتل معظم سكان صَفَد، وكثيرون منهم كانوا يهودًا هاجروا من قريب إلى فلسطين. فما

كان من الحاخام موشيه تيتلباوم، كبير حاخامات المجر، إلا أن اعتبر الزلزال عقابًا من الله لليهود لعدم رضاه عن هجرتهم إلى فلسطين، وقال في هذا السياق: «ليست إرادة الله ولا رغبته أن نذهب إلى أرض إسرائيل بمحض إرادتنا وبرغبة منا».

لمَ يَشذَّ خلال تلك الحقبة التاريخية الفسيحة سوى حاخام واحد اسمه ناحمانيدس (توفي عام ١٢٧٠م)، الذي كان يرى أنه لا تجب على اليهود الهجرة وحسب، بل إن عليهم أن يغزوا أرض إسرائيل. وليس عجبًا أن تُنبش سيرة هذا الحاخام في زمننا هذا، وبالتحديد منذ سبعينيات القرن العشرين ليصبح نبراسًا يُهتَدى بفكره من قبَل أتباع الحزب القومي الديني وجماعات المستوطنين اليهود المنتمين في الأغلب إلى منظمة «جوش إيمونيم» الإرهابية. وهؤلاء يجمعهم الاعتقاد بأن زمن الخلاص قد بدأ، وبأن المحظور قد زال، وبذا فإنه قد وجبت على يهود الأرض الهجرةُ إلى فلسطين والقتال من أجل «إنقاذ» أرض الميعاد من «أبناء الشيطان».

* * *

يرفض بعض المسلمين حتى الآن فكرة التمييز بين «اليهودي» و«الصهيوني». فالكل في نظرهم يهودي، والكل صهيوني. ولا يدري هؤلاء المسلمون أنهم بذلك، من حيث لا يدرون، إنما يروجون لفكرة صهيونية!

إن ما يسعى إلى إثباته الدكتور المسيري من خلال موسوعته ليس فقط وجود فرق بين هذين المسميين، بمعنى أن اليهوديَّ ليس صهيونيًا بالضرورة (وحتى العكس لم يعد صحيحًا؛ لأن كثيرين ممن جندوا أنفسهم لخدمة المشروع الصهيوني ليسوا يهودًا، بل إن منهم اليوم عربًا ومسلمين!)، وإنما أيضًا وجود فروق كبيرة بين اليهود، أو المنتسبين إلى اليهودية، بما يبطل أسطورة «الشعب اليهودي الواحد» و«التاريخ اليهودي الواحد». ولا أدلَّ على ذلك من أن اليهودي يمكن أن يكون ملحدًا دون أن يفقد صفته اليهودية، بينما لا يمكن أن يقال ذلك عن غير اليهود من أتباع الديانات الأخرى. فالمسلم الذي ينكر وجود الله، أو ينكر نسبة القرآن الكريم إلى الله، أو ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، لا يبقى مسلمًا.

إن المتأمل فى أوضاع الدولة العبرية يخرج بنتيجة حتمية، ألا وهى أن هذا الوطن الفلسطينى المحتل أصبح مرتعًا لتجمعات بشرية شديدة التباين، لا رابط بينها سوى الخوف والطمع. أما الدين، والثقافة، والتاريخ، والأخلاق، وغيرها ما يميِّز الأمم والشعوب، فإنها متنوعة تنوعَ الكائنات البَحْرية التى لا يجمع بينها سوى أنها لا تعيش إلا فى الماء! وكما أن يهود إسرائيل مختلفون فإن يهود الشتات مختلفون كذلك. ومن المؤكد أن الصفات المشتركة بين يهود كل منطقة وسواهم من سكانها أكبر بكثير من الصفات المشتركة بين يهود منطقة ويهود منطقة أخرى. وهذا بالضبط ما تسعى **الموسوعة** إلى توضيحه.

يقول بعض منتقدى موسوعة المسيرى: «وماذا يفيدنا ذلك فى صراعنا مع اليهود؟».

يفيدنا أن نفهم؛ لأن الفهم أول شروط الفلاح.

إن عدم فهم جذور المشروع الصهيونى وتعقيداته عامل من عوامل الإخفاق. فهذا المشروع لا يقوم باليهود وحدهم، وإن كانوا رأسَ حَرْبته. واليهود ليسوا على قلب رجل واحد، بل قلوبهم شتى، وخصوماتهم شديدة. واليهود ليست خطاياهم واحدة، فبعضهم - وإن كانوا قلة - ضحايا النظام الدولى الذى أقام لهم دولة، وفرض عليهم صراعًا لا قِبَل لهم فيه على المدى البعيد. فبعضهم يرفض المشروع الصهيونى ويراه خطرًا مُحدقًا به، بل بعضهم يرى الصهيونية عارًا على اليهودية. وتذكر فى هذا المجال قضيَة اليهود العراقيين الذى هاجروا من ديارهم وأموالهم دونما رغبة منهم، ليتحولوا إلى لَبِنات من «الدرجة الثانية» فى هيكل الدولة العبرية المقام على أنقاض شعب فلسطيَن. ولعل شهادة ساسون خيدورى، كبير حاخامات العراق، أكبر دليل على الطبيعة الاستعمارية الغربية للمشروع الصهيونى، الذى كان هو وأتباعه فى العراق من ضحاياه.

لقد ترسخت لدىَّ القناعة خلال السنوات القليلة الماضية بضرورة التمييز بين يهود متورطين فى المشروع الصهيونى، وبين يهود لا يسعدهم ولا يشرفهم الانتساب إليه. فالصنف الأول خَصْمٌ وعدو لا يُهادَن ولا يُسالَم، إلا إذا تراجع عن

ظلمه وأعاد الحق إلى نصابه . وأما الصنف الآخر ؛ فيمكن أن يكون جارًا وصديقًا ، بل وحليفًا فى مواجهة الظلم والعدوان .

دُعيتُ فى صيف ١٩٩٩ للمشاركة فى ندوة مغلقة عُقدت فى قبرص لمناقشة دور الدين فى الصراع فى الشرق الأوسط . شارك فى الندوة ما يقرب من عشرين خبيرًا ، من بينهم ستة على الأقل من اليهود : أمريكيان ، وفرنسى ، وأسترالى ، وإسرائيليان . طلبت الحديث فى الجلسة الأولى لأعبِّر عن رأيى ، وهو أن الدين إذ يستخدم مبررًا للعدوان ، ينبغى أن يكون حافزًا على المقاومة ضده ، ولذلك ينبغى أن نسلط الضوء على الكيفية التى يُساء فيها استخدام الدين أولاً ، وأن نميِّز بين لجوء إلى الدين لتبرير الظلم ، ولجوء إلى الدين لرفع الظلم وإقامة العدل . وأكدت أن أفضلَ مثال على إساءة هذا الاستخدامِ هو الحركة الصهيونية ، التى بدأت علمانية يتزعمها ملاحدة ، ثم انتهت وقد اكتست برداء تبريرى دينى ، مما أدى إلى الإضرار بالتعايش السلمى الذى كان قائمًا قرونًا طويلة بين سكان المنطقة من مسلمين ومسيحيين ويهود .

ما قلته بعد ذلك أثار ضجةً ولَغَطًا واحتجاجًا ، إذ بشرت بانتهاء المشروع الصهيونى وانهيار الكيان العبْرى ، مطالبًا بالإعداد منذ الآن لما بعد إسرائيل ؛ لأنه يجب من وجهة نظرى العمل على إعادة الأمور إلى طبيعتها على اعتبار أننا - معشرَ المسلمين - لا نعادى من يسالمنا ، وأننا نميِّز بين اليهود المواطنين فى الأوطان العربية والإسلامية المختلفة وبين الذين جاءوا غزاةً من أوربا أو أمريكا أو غيرهما طَمَعًا ورَهَبًا . صاح إسرائيلى من جامعة بار إيلان : «هذه إهانة . . أنا لا أقبل مثل هذا المنطق المعادى للسامية» . قلت له : «وما الإهانة فيما قلتُ؟! إنما وصفتُ واقعًا وذكرتُ حقيقةً» . قال : «من يميِّز بين الصهيونية واليهودية وإسرائيل يهين اليهود ويكرههم ، لا فرق بين الثلاثة ، فهى شىء واحد» . وهنا تدخل ريتشارد فولك ، وهو أستاذ جامعى أمريكى ، ليقول مخاطبًا المشارك من جامعة بار إيلان : «أنا يهودى ، وكلماتُك - لا كلماتُ التميمى - هى التى تُهيننى ، فأنا لا أعتقد فى الصهيونية ، ولا أنتمى إلى دولة إسرائيل ، وليس من حقك أن تفرض علىَّ كيهودىٍّ أن أكون صهيونيًا ومواليًا لإسرائيل» .

بعد ذلك بشهور، دار حوار بينى وبين سائق تاكسى كان يُقلُّنى إلى محطة تليفزيون فضائية عربية فى لندن. سألنى عن موطنى الأصلى، فقلتَ له إننى من مدينة الخليل بفلسطين، فقال: «أنا زرت إسرائيل، ولكنها لم تعجبنى.. إن أهلها متكبرون متغطرسون وغير مؤدبين». ثم أضاف موضحًا: «أنا يهودى، ولكنى لا أشعر بأى انتمـاء إلى إسرائيل، فأنا بريطانى، وأبى وجدى كانا هنا من قبل، وهؤلاء الإسرائيليون يريدون أن يبتزُّوا يهود العالم بحجة أن هذه الدولة لهم جميعًا، وأنا لا أقبل ذلك». ذكَّرنى سائق التاكسى هذا بالوزير اليهودى الوحيد فى الحكومة البريطانية التى أقرت وعد بلفور عام ١٩١٧. كان هذا الوزير اليهودى هو الوحيد الذى اعترض على الوعد المشؤوم باعتبار أنه يشكل مؤامرة ضد اليهود قائلاً: «أنا يهودى بريطانى، ولا أوافق أن أخرج من ديارى لأحُلَّ محل شعب يُراد له أن يُشرَّد من دياره».

* * *

لقد قدم لنا الدكتور المسيرى نموذجًا تفسيريًا للمشروع الصهيونى، مكننا من أن نفهم بوضوح ما جرى تمهيدًا لقيام الدولة العبرية، وما يجرى على أرض الواقع تثبيتًا وتمكينًا لها. كما يساعدنا هذا النموذج التفسيرى على استشراف مستقبل هذا المشروع الاستعمارى الغربى، الذى يتوقف استمراره على ثلاثة عوامل: إرادة الغرب القوى المتنفِّذ أن يستمر هذا المشروع، وتماسك المجتمع الصهيونى ومقاومته عواملَ التفتُّت والتآكل الداخلى، وحالة الضعف التى يعانى منها العرب والمسلمون والتى أفقدتهم القدرة على الدفاع والمبادرة.

دون أن ينكر المسيرى قيمةَ العامل الثالث؛ فإنه فى موسوعته وكتاباته يركز على العاملين الأوَّلين، منبهًا أولاً إلى عالمية هذا المشروع، وثانيًا إلى هشاشة وضعف الكيان الذى أقامه على أرض فلسطين.

*

المجاهدُ على جبْهتى الصَّهيونية والعَلمانية !

فهمى هويدى*

يمثِّل المسيرى - فى تقديرى - نَموذج المثقف المخلص لأمته، المعتز بهُويته العربية الإسلامية، الباحث عن الحقيقة، القلق باستمرار، المتحمس لقناعاته، المقاتل دفاعًا عن ثوابت الأمة والوطن وليس فى هَذا شىء من المبالغة؛ لأنه يتبدَّى فى إنتاجه (العلمى والعملى) فى شتى المجالات المعرفية التى خاض فيها، والتى يعرفها كل متابعٍ جادٍّ.

* * *

وإذا جاز لى أن أخصَّ جانبًا من فضائل المسيرى؛ فإننى أشير فى عُجالة إلى دوره الكبير فى خدمة القضية الفلسطينية. فأنا أعتبر أنه - وحده - يمثِّل فصيلاً كاملاً من فصائل المقاومة!

لقد عمل المسيرى على جبهة بالغة الأهمية، وهى جبهة تأصيل وترتيب الحقائق فى موضوع القضية الفلسطينيةً، وأحسب أنه - بكتاباته المتميزة، ورؤيته الصائبة - أعاد الثقة إلى المواطنِ العربى فى صموده ومجابهته المشروعَ الصهيونى؛ فكتاباته فى هذا الموضوع كاشفةٌ إلى حدٍّ كبير، وأظن أنه تمكَّن من تبديد كثير من الأوهام التى أحاطت بهذا المشروع، حيث كان دائم التركيز على أنه مشروعٌ قابل للتفكيك والهزيمة، وهذا ليس دوراً هينًا فى ظلٍّ هالات المبالغة التى أحاطت بهذا المشروع، والتى كانت تصبُّ كلُّها فى مجرى إضعاف ثقَة المقاوِم العربى فى نفسه وإمكاناته،

---

* كاتبٌ صحفى مصرى.

وشعوره بالدُّونية والهَشاشة إزاءه، ومن ثَمَّ إضعاف موقفه وسريان رُوح الفشَل والإحباط في نفسه وعقله.

نجح المسيرى نجاحًا كبيرًا في تفكيك البنية الأساسية لهذا المشروع الصهيونى الاستيطانى، وإعطائه - من ثَمَّ - حجمَه الحقيقىَّ من غير تهويل ولا تهوين، ليضع الكرة فى ملعب الإنسان العربى ليتخذ قرارَه بنفسه، وليبادر إلى تحمُّل مسئوليته، متخلِّصًا من أسْرِ الأوهام والأساطير المحبطة.

* * *

وثمة أمرٌ آخر أحب أن أقف لديه فى هذه الشهادة، وهو الإشارة إلى هذا الاعتزاز البادى من المسيرى بالهُوية الإسلامية، التى هى فى حقيقة الأمر جزءٌ من الثوابت التى يَعَضُّ عليها المسيرى وأمثالُه من المفكرين الشرفاء. وأنا أعتقد أن تعامله مع هذه الهُوية ليس نابعًا فقط من عاطفة دينية أو عاطفة شخصية، ولكنه عن اقتناع حقيقى بضرورة تمسُّك الأمة - والعلماء والمثقفون فى طليعتها - بجذورها وثوابتها، فهذه الثوابت هى - وحدها - الكفيلة بتعزيز صفها وتمكينها من مواجهة التحدى الغربى، الذى يستهدف وجودَها بعد ثرواتها ومواردها.

وعلى الرغم من أن المسيرى يبدو وكأنه ليس متابعًا للأحداث اليومية، وليس داخلاً فى التفاصيل، فإنه فى الحقيقة فى قلب الهم الأساسى للأمة. فأنا كثيرًا ما أتوجه إليه بالسؤال عندما تلتبس علىَّ بعض الأمور، فأرفع الهاتف لأجد عنده إجابات كثيرة، وأجد أنه ترك ما فى يده ليستحضر جزءًا غير قليل من المعلومات المتصلة بما أسأله عنه، ولا يكتفى بذلك، بل إنه يضع هذه المعلومات كعادته دائمًا فى إطار نَسَقىٍّ ينظِّم المعرفة، ويكشف الرؤية.

ومما يتصل بهذا الجانب جُهدُه الكبير فى تفكيك المشروع العلمانى، وهو الخطر الأبلغ - مع الخطر الصهيونى - الذى تواجهه الأمة العربية والإسلامية. وقراءة المسيرى للعلمانية وتفكيكه أُسُسَها الفلسفيةَ والاجتماعيةَ لا يقل أهميةً وتميُّزًا عن جهده فى مواجهة المشروع الصهيونى. وهذا كله يصبُّ فى مَجْرَى تجلية هُوية الأمة الحقيقية، والدفاع عن ثوابتها، والتعبير عن أحلام أبنائها وتطلعاتهم.

*

حينَ تثمِر الهزيمة ثمارًا إيجابية!

كامل زهيرى*

أعتبر أن **الموسوعة** ثمرة إيجابية من ثمار الهزيمة الأليمة عام ١٩٦٧! فقد استطاعت مصر أن ترد على الهزيمة بحدثين ثقافيين مهمين، وبشخصين جامعيين اختلفا فى المنهج والتكوين، ولكن التقيا فى الإحساس بضرورة الرد على الهزيمة، هما: جمال حمدان وعبد الوهاب المسيرى.

وأذكر أن صدى استقبال **الموسوعة** يشبه ذات الصدى عندى حين قدَّم لى، حين كنت أشرف على مجلة **الهلال** وسلسلة **كتاب الهلال**، الدكتور جمال حمدان كتابه **شخصية مصر**. أحسست ساعتها أن الدكتور جمال حمدان يطرح موضوع شخصية مصر للبحث والتمحيص، وهذا صدى الهزيمة عند المفكرين والمثقفين الوطنيين: ليس البحث عن الذات، ولكن فى الذات، البحث فى أسباب الهزيمة: لماذا حدثت بهذه الصورة وهذه القتامة؟ ومَنْ نحن؟ وأين نحن؟. وعندما تعرفت إلى جمال حمدان شخصيًا - وكان، رحمه الله، امرءًا منطويًا على نفسه، كارهًا الاختلاطَ بالناس - اكتشفت أنه ليس مجرد أستاذ للجغرافيا، بل إنه يتعمق فى قراءة التاريخ ليعطى البُعد الزمنى للمكان، وليصل من ثَمَّ إلى تحديد شخصية مصر الحقيقية.

وكذلك وجدت الدكتور عبد الوهاب المسيرى. فهو لم يكن مجرد أستاذ للأدب

---

* نقيب الصحفيين المصريين، ورئيس اتحاد الصحفيين العرب سابقًا.

الإنجليزى - وهو مجال تخصُّصه الأول - كما أنه لم يغلق على نفسه أبواب الجامعة، ولم يشغل نفسه بتوافه الإدارة والترقيات وما إلى ذلك، بل كان منذ بداياته يؤمن بتكامل وسائل البحث العلمى، ولذلك بدأ بدراسة الأدب لينتقل إلى دراسة الفكر والأيديولوجيا والتاريخ، ويجمع بين المفاهيم المتعددة فى العلوم الإنسانية كافة. وأحسبه كان، فى بدايات اهتمامه بالقضية العربية وموضوع الصهيونية، مستوعبًا لما عبَّر عنه أحمد بهاء الدين فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ من أن هناك فجوةً حضاريةً بيننا وبين عدونا، وأنه لابد من سَدِّها بالبحث والعلم وباستعادة الذاكرة التاريخية والهُوية الوطنية، وأعتقد أن هذه كانت نقطةَ انطلاق المسيرى نحو التخصُّص فى هذا الباب.

ولأننا نؤمن بالحق والعدل، ونعتقد اعتقادًا جازمًا بأن قضيتنا عادلة، فقد تغلب لدينا العقل القانونى، فصار كثير من مفكرينا بمثابة المحامى الذى يترافع عن قضية يعتقد أنها عادلة، وتغلبت عقلية المحامى كثيرًا فضاعت منهم تفاصيل حقيقة إسرائيل وحقيقة الصهيونية، **والموسوعة** تصحح هذا المفهوم. فهى موسوعة تحاول تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية بدلاً من مجرد الترافع ضدها ودحض حججها، كما تحاول تعضيد القلب والوجدان بمفردات العقل والمنطق، وأحسب أن هذا من محاسن الموسوعة الكبرى، وأحسب أن هذا هو سبيل سد الفجوة الحضارية التى تحدث عنها أحمد بهاء الدين.

إننى رغم كثرة قراءاتى فى الصهيونية والظواهر اليهودية فقد استفدت أيما استفادة من قراءة **الموسوعة** التى أعتبرها حدثًا ثقافيًا وعلامة من علامات تطور الفكر العربى، تمامًا مثل كتاب **الشعر الجاهلى**، ولذا فإننى أسجل تحيتى لجهد هذا المفكر الموسوعى ولجهاده.

*

الدأَبُ الواعى !

محمد سليم العوّا*

الدكتور عبد الوهاب المسيرى نموذج خاص جدًا من المفكرين والباحثين والكُتّاب. وهو رجل متعدِّد المواهب متنوِّع الاهتمامات، وهذه سمة قد يشاركه فيها كثيرون من المفكرين والباحثين المرموقين، عربيًا وعالميًا. ولكن الذى يلفت النظر - أكثر من سواه - فى عبد الوهاب المسيرى هما الخصيصتان اللتان صدَّرتُ بهما هذه الكلمةَ المتواضعة: الدأَبُ والوَعْىُ!

الدأَبُ تجده فى كل عمل يقوم به، فهو ليس ممن يحدِّثونك عن مشروع فكرى اليوم ثم تلقاه بعد سنة فتجده حيث كان منه حين حدَّثك عنه. ولكنك تلقاه بعد سنة فتلقاه قد أنجز مشروعَه، وقدمه للمطبعة، وأصدره فى كتاب، وخاض غمار المعارك حوله بين المؤيِّدين والمعارضين، بالدأب نفسه والحدة نفسها التى عمل بها فى مشروعه.

ولا أحتاج إلى التدليل على ذلك بأمثلة كثيرة، وإنما حسبى ما قلتُه فى احتفاء أقامه بعض أصدقائه عندما صدرت موسوعته الفذة عن الصهيونية، وأثارت - مثلَ كثير من أعماله - جدلاً غير قليل بين المعنيين بالشأن العربى وعلاقتنا بالصهيونية العالمية والمحلية. يومَها استوقفنى أن أحدًا من المشاركين فى هذا الجدل لم يتنبه إلى الخصيصة الصالحة للاقتداء بها، وتقليده فيها، أعنى دأْبَه خمسةً وعشرين عامًا أو

* مفكرٌ إسلامى، وأستاذ القانون بالجامعات العربية والإسلامية.

نحوَها مُنْكبًا على هذا العمل، موظِّفًا له عشرات الشباب الواعدين (بعضهم اليوم أساتذة جامعيون نابهون)، غيرَ ملتفت إلى عقبات الطريق - المادية منها والمعنوية - فما استطاع تذليله بنفسه من هذه العقبات ذلَّلَهُ، وما لم يستطع استعان عليه بمن آمنوا بمشروعه ووثقوا فى جدِّيته وجدواه.

وهو، فى النهاية، أنجز العمل الموسوعى العربى الأول فى سبيل تعريفنا بهذا العدو الصهيونى، ومكوِّنات فكره، ومصادر قوته، ونقاط ضعفه، والأوهام التى نسجها ضعفنا حول قوته الأسطورية، أو التى سَرَّبتها آلتُه الدِّعائية إلى العقول والقلوب العربية، وهو غير صحيح فى جملته وتفصيله!

وكان هذا العمل فى حقيقته جُهدًا جماعيًا أصبح مدرسة، تدرَّب فيها على البحث العلمى الرصين عشرات الشباب الذين شاركوا فى إنجازه فى مراحله المتوالية. وكفى بالقدرة على التعامل الناجح مع هؤلاء، فى تنوُّع قُدُراتهم ومشاربهم، دليلاً على ما لفت نظرى من دَأَب عبد الوهاب المسيرى الذى يؤدى إلى نجاحه فى إنجاز ما يَنْدُب له نفسه، ذلك النجاح الذى يفتقده كثيرون لا يقلُّون عنه قدرةً ولا إخلاصًا ولا ثقافةً، ولكنهم يَعْجَلون على أنفسهم بالسآمة والملل، فيتركون وراءهم عَشَرات البدايات بلا نهاية، ويضيع جُهْدٌ وفكرٌ لو مضى إلى غايته لأثمر ثمرات حسانًا، تنفَع الناس، كما تنفع الذين غرسوا شجرَها وتعهدوه حتى آتى أُكُلَه بعدَ حين. ولم يكن ينقص هؤلاء إلا ذلك الدَّأَبُ الذى أوتى منه عبد الوهاب المسيرى حظًا عظيمًا نافعًا.

* * *

أما الوَعْى الذى يتجلى فى أعمال عبد الوهاب المسيرى كلها؛ فيتضح فى أنه وقف نفسَه وعملَه العلمىَّ والفكرىَّ على حقيقة واحدة، هى أن الصراع بيننا وبين العدو الصهيونى، ومن ورائه الغرب الرأسمالى، صراعٌ لا تَحسمه القوة العسكرية وحدها، وقد لا تحسمه هذه القوة على الإطلاق. ولكنه صراع يحسمه التقدم الحضارى الذى لا يكون إلاَّ بالتقدم الفكرى المستنير، الذى لا يخلط الحقَّ بالباطل، والواقع بالوهم، والكائن بالمتخيل، وإنما يضع كُلاًّ فى موضعه، ويُحْسِن استعمالَه والإفادةَ منه.

تجد النموذج الواضح لهذا الذى أراه من وعى عبد الوهاب المسيرى فى عمله القيِّم **فقه التحيز**، الذى قدَّم به لمجلدين ضمَّا أعمالَ مؤتمر عُقد بالتعاون بين نقابة المهندسين المصرية والمعهد العالمى للفكر الإسلامى (فى فبراير ١٩٩٢) كان عنوانه «إشكالية التحيُّز». وهو فى هذه الدراسة ينبه إلى القضية التى سماها الحديث الصحيح «جُحْرَ الضَّبِّ». ففى المروىِّ عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لتتبعُنَّ سَنَنَ الذين من قَبْلكم، شبْرًا بشبْر أو ذراعًا بذراع حتى لو سلكوا جُحْرَ ضَبٍّ لسلكتموه». قالوا: «اليهودُ والنصارَى؟» قال: «فمَنْ؟!». وفى رواية الإمام مسلم فى صحيحه: «لتتبعن سَنَن الذين من قَبْلكم، شبرًا بشبر أو ذراعًا بذراع حتى لو دخلوا فى جُحْر ضَبٍّ لاتبعتموهم». قلنا: «يا رسول الله. اليهود والنصارى؟» قال: «فمَنْ؟!».

وإذا كان «المثقفون» على الطريقة الغربية «الحضارية» يرون أن التحيز نَقيصة، ويجعلونه قرينًا للتعصب الأعمى الذى يُغلق طرق الفهم، ويحول بين العقل وبين الإفادة من الخير الذى وصل إليه غيرُ صاحبه؛ فإن عبد الوهاب المسيرى فى **فقه التحيز** يَنْقُضُ هذا المنطقَ نقضًا. فهو يقيم «فقه التحيز» على قاعدتين: أولاهما أن التحيز حتمى، فهو مرتبطٌ بعقل الإنسان نفسه، ولَصيقٌ بلغته، ومرتبطٌ ارتباطًا حقيقيًا بإنسانيته. وثانيتهما: أن هذا التحيز الحتمى ليس نهائيًا، وهو ليس عيبًا ولا نَقيصةً، ولكنه نتيجة ضرورية للاختيار والتفرُّد الإنسانى - دون أن يترتب عليه ضرورةً التنافرُ والتناحرُ الإنسانى، أو ما يسمَّى بـ«نفى الآخر». وهو يستدل لذلك بقول النبى صلى الله عليه وسلم: «لا فضلَ لعربىٍّ على أعجمى إلا بالتقوى»، ويرى هذه القاعدةَ تمثِّل، فى النظرة الإسلامية، مطلَقًا أخلاقيًا لا يمكن التفاوض بشأنه!

وحديث عبد الوهاب المسيرى فى ذلك البحث، كله، دليلٌ قطعى عندى على خَصيصة الوعى، التى رأيتُها مع خصيصة الدأب، مميزتين لعمله كله ولعطائه المستمر النافع.

* * *

إن كثيراً من الناس يتفقون مع المسيرى فى نتائجه ومقولاته، وكثيراً منهم يختلفون حول ذلك لأسباب فكرية أو منهجية، أو متعلقة بالجدوى والنفع. ولكن الفريقين جميعًا يتفقون على إخلاصه ووعيه ودَأْبه، وعدم ضَنّه بعلمه وثقافته على عشرات من الشباب الذين يأوون إليه، ويتعلمون منه، ويتدربون على منهجه فى البحث وطريقته فى العمل.

وكفى بهذا عطاءً قدَّمه عبد الوهاب المسيرى، وندعو الله أن يستمر فى تقديمه، لأمته وللأجيال الناشئة منها على وجه الخصوص.

*

الموسوعية المركّبة!

محمد عبد الحليم إبراهيم*

أريد أن أتحدث الآن عن موقفين مع الدكتور المسيرى يختصران سمات مهمةً ومشتركةً فيما بيننا، وأيضًا يكشفان رؤية هذا الرجل للحياة.

كان الموقف الأول بعد سنوات من اغتراب عن مصر فى أمريكا. جلسنا أنا والمسيرى ومجموعةٌ من الأصدقاء، وفوجئت بأنهم يطرحون أسئلةً كنت أظن أننى وحدى - ومن يعانى مثلَ معاناتى فى الغربة - الذى يطرحها. كنت مشغولاً حينَها فى مشروع معمارى، وهو مشروع تصميم الحديقة الثقافية فى حى السيدة زينب. كنت أتصور أن الهمَّ المعمارى مقصور على المعماريين أو الفنانين بشكل عام، ولكنى فى حديثى مع المسيرى اكتشفت أن كثيرًا من الأفكار التى أحسبها كمعماريٍّ متخصص طلاسمَ وألغازًا بالنسبة إلى المثقف غير المتخصص فى هذا المجال، اكتشفت أنها ليست واضحةً ومفهومةً وحسب فى رؤية المسيرى، ولكنه أيضًا يُضفى عليها كثيرًا من الأضواء الفكرية الجديدة والمفيدة!

وقد حدث أن ألقيتُ محاضرةً بالرياض عن هذا المشروع («الحديقة الثقافية للأطفال» بالسيدة زينب)، وكنت أتكلم عما أسميه «الإرثَ المعماريَّ»، وعن الصلة التى يجب أن تكون بين البناء فى لحظتنا المعيشة هذه وبين الموروث الذى يتخلَّل حياةَ الناس، وأعطيتُ مثالاً بمئذنة مسجد أحمد بن طولون بالقاهرة، وكيف

---

* أستاذ بكلية الهندسة، جامعة القاهرة.

أنها ظلت قائمةً مئات السنين أمام الناس دون أن يتنبهوا إلى قراءتها حضاريًا.
وانهمكت فى حديثى هذا، ولكنى شعرت فى النهاية أنه لم يصل إلى الحاضرين كما أريد، إلى درجة أننى تخيلت أننى أنا نفسى لا أفهم ما قيل! ففوجئت بالدكتور المسيرى يقوم من بين جموع الحاضرين ليتكلم بإسهاب ويشرح ما كنت أود أن أقوله عن سر مئذنة ابن طولون، وفكرة الحلزون الصاعد، وغير ذلك من أمور فى غاية التركيب. ولم يكن فهم المسيرى واستيعابه ما أقول عن «الإرث المعمارى» هو فقط الذى أدهشنى، بل كذلك قدرتُه غير المعتادة فى إفهامه الناس وإيصال الرسالة - أيًا ما كان عُمقُها - إليهم!

* * *

أما عن الموقف الثانى، فقد جمعنا المسيرى فى مؤتمر عن التحيز (عام ١٩٩٢م)، وفيه اكتشفت قدرة هذا الرجل الفذة على «لَمْلَمة» شتات أفكار فى شتى النواحى المعرفية المتنوعة، ليجمعها فى إطار مفهوميٍّ واحد عميق، يربط به الناس بالمعرفة، وبالأفكار التى تبدو غير متصلة. ويَصبها كلَّها فى صياغة مبدعة وعبقرية، تمكن كل واحد من صبٍّ أفكاره فى مثل هذا الإطار المفهومى المركَّب.

وأعتقد أن هذه هى الموسوعية الحقيقية، التى يعتبر المسيرى أبرزَ وأعمقَ مثالٍ عليها.

*

الرّيادة الفكرية والإنسانية

محمد مورو*

شئنا أم أبينا، فإن موضوع الموقف من الحضارة الغربية هو الموضوعُ الأهمُّ فى حياتنا المعاصرة فكريًا وسياسيًا. ذلك أن الحضارة الغربية، ومنذ صعودها فى القرن الثامن عشر وحتى الآن، شكلت وتشكل التحدى الأكبر لنا ولغيرنا، وسادت وتسود بالقوة أو بغيرها شكل العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية فى العالم. وهكذا، فسواء قبلنا أم رفضنا أم اتخذنا موقفًا نقديًا منها؛ فإن الاحتكاك بها أمر لا فكاكَ منه.

وإذا جاز لنا أن نقول إن تحديات مستقبلنا - وربما وجودنا - تتوقف على التفاعل الصحيح مع هذه القضية، وإذا جاز لنا أن نقول أيضًا إن هناك عددًا من المدارس الفكرية والسياسية إزاء شكل هذا التفاعل، منها: القَبول المطلق، والرفض المطلق، والموقف التلفيقى - فإن الدكتور عبد الوهاب المسيرى تجاوز ذلك كلَّه، إلى موقف رابع، يمكن أن نصفه بـ«الموقف المتجاوز».

ولعل أحد أهم إضافات الدكتور عبد الوهاب المسيرى للفكر العربى - بل والإنسانى المعاصر - أنه استطاع أن يضع المنظومة الفلسفية والفكرية للحضارة الغربية تحت المجْهَر، وأن يقوم بتشريح علمى دقيق لتلك المنظومة، مستخدمًا أدوات علم اجتماعَ خاصٍّ به - وهو رائد فى هذا الصدد -، ولم يستخدم - كعادة باقى المفكَرين

* رئيس تحرير مجلة **المختار الإسلامى** - القاهرة.

العرب ـ أدوات علم الاجتماع الغربى فى دراسة المنظومة الغربية . وبفضل هذا المنهج استطاع الدكتور عبد الوهاب المسيرى أن يخلِّصنا من حالتى الانبهار والرفض للحضارة الغربية ، وأن يؤكد فى الوقت نفسه عدم إمكانية تحقيق نوع من التلفيق والتوفيق معها ، فهى كائن حى ، كما أن ثقافتنا وحضارتنا كائن حى ، ولا يمكن لصق جهاز أو نسيج من هذا لذاك .

وبفضل مجهود جبار استطاع الدكتور عبد الوهاب المسيرى أن يفكِّك المنظومة الغربية ، وأن يجعلنا نفهمها من داخلها ومن خارجها فى نفس الوقت . وكان هذا فضلاً عظيمًا ، على جيلنا بالتحديد ، وسوف يسهم بالضرورة فى إظهار إبداعات هامة ونوعية وخطيرة فى أساليب احتكاكنا بقضايانا عمومًا .

* * *

وفى هذا الإطار لا ننسى أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى كان أحد الذين خلَّصونا منهجيًا من أسلوب «المعلَّقات» ، أى ذكر ما هو مدروس ومعروف فى التعامل مع أية قضية ، وعلمنا كيف يمكن أن نقتحم ونضيف ونبدع .

ولا شك فى أن الصراع العربى الصهيونى ، باعتباره أحدَ أهم تجليات وإفرازات الظلم الغربى ، كان يحتاج إلى نوع من الفهم والإبداع غير السائد ، والقائم على مغالطات ومسلَّمات غير صحيحة ، كان يمكن أن تؤدى إلى استمرار حالة الجهل بالعدو ، والهزيمة بالتالى ، لأن النصر لا يأتى إلا بعد المعرفة . ولا شك فى أن المجهود الضخم الذى بذله الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى دراسة العدو الصهيونى ، وتحديد علاقة ذلك باليهود واليهودية كان إبداعًا جبارًا ورائعًا وهامًا جدًا فى تشكيل وعى علمىٍّ ومعرفىٍّ بالعدو ، هو بالضرورة أساسٌ لأية عملية مواجهة صحيحة .

* * *

وإذا كان الدكتور عبد الوهاب المسيرى مفكرًا رائدًا على مستوى إبداع منهج خاص ، وإنشاء معالم علم اجتماع عربى وإسلامى ، أو إسهامه فى سَكِّ مفاهيم

جديدة ـ مثل «الجماعة الوظيفية»، و«التحيُّز فى الفكر الغربى»، وغيرها من المفاهيم ـ فإنه كان، ولا يزال، رائداً على مستوى علاقاته الإنسانية بتلاميذه ورواد منتداه الثقافى وقرائه عموماً. فهو يجيد الإصغاء، ولا يبخل بالنصح، ويترك الفرصة كاملة للشباب للتعبير عن أنفسهم، بل ويستفيد مما يقولونه، بمعنى أن علاقته بهؤلاء علاقة إيجابية وتبادلية، وليست من طرف واحد، ولعله بذلك يطبِّق قيمَ التعليم والتعلُّم المعروفة فى الحضارة الإسلامية.

*

فضاءٌ من البراءةِ والنقاءِ وبكارةِ المشاعر !

محمود محمد رَحمى*

أول ما لفت نظرى فى عبد الوهاب المسيرى منذ تعارُفنا حبُّه الشديد للفنون والآداب والموسيقى، وهذا ما يضفى على شخصيته نوعًا من التكامل.

ويتميَّز المسيرى بشيء غريب جدًا، لاحظناه - نحن أصدقاءه - فيه من خلال العشْرةَ الطويلة. وذلك أنَّ له نسقًا فكريًا متكاملاً، وأساسًا فلسفيًا وراء كل رأى يراه، أو عمل يقوم به. فلا مجال للعشوائية فى حياته أبدًا، حتى ولو كنا نلعب أوَ نتنزه أو نتناولُ الطعام.. نكتشف أن لديه وعيًا دائمًا بأن ثمة نسقًا - وبتعبيره نَموذجًا - يمكن أن يوجد فى كل سلوك وظاهرة، وهو ما كان دائم الوعى به، فى حين لا نلتفت نحن إليه.

وهناك أمرٌ آخر أحب أن أقف عنده فى شخصية المسيرى، وهو جُنوحه إلى الكتابة للطفل. وفى الحقيقة، تكلم أناس كثيرون عن هذه الجزئية، ولكنى أعتقد أن هذا الكلام لم يكن كافيًا لى شخصيًا على الأقل. أنا أرى أن لدى المسيرى - رغم أنه ابن بيئة جادة جدًا، كما يحكى هو عنها - مساحةً كبيرةً من البراءة والنقاء وبكارة المشاعر، يحاول دائمًا الحفاظَ عليها. ولذلك نجده، وهو فى أقصى حالات استغراقه فى المشاكل والمسائل الفلسفية والقضايا العامة، يختلس اللحظات ليلاعب أطفاله - أو أىَّ أطفال موجودين - أو يلاعبنا نحن أصدقاءه، ويفاجئنا بآخر نكتة، أو

---

* فنان تشكيلى، ومصمِّم عرائس أطفال بارز.

يطلبها منا، ليستغرق ونحن معه فى ضحكة عميقة مجلجلة! وأنا أرى أن اتجاهه للكتابة للأطفال نابع من هذه الرغبة، وهى الحفاظ على تلك المساحة من البراءة والنقاء وبكارة المشاعر، والحرص على ألاَّ تَخْدشَها خبْراتُ الأيام مهما تكن مرارتُها، أو تؤثِّرَ فيها. وأعتقد أنه لا يقوم بهذا مَن أجل الأطفال وحسب، بل إنه تعبير عن احتياج ذاتىٍّ عنده إلى هذه المعانى الإنسانية.

ومما يتصل بهذا، حرصُه البالغ على ألاَّ «يسقطَ» منه أحدُ أصدقائه فى مسيرة الحياة. فالمسيرى يتميز عن كثير منا - وعنى أنا شخصيًا - بأنه مهما كانت ظروف الحياة ومشاغلها وتفاصيلها، ومهما غاب عن البلد فى سفر، ومهما انشغل عن الناس بعمل، فإنه سَرْعانَ ما يرجع إلى جميع أصدقائه الذين قامت بينه وبينهم يومًا صلة مودةٍ، فيسأل عن هذا، ويكلم هذا، ويزور هذا. وأنا أعترف أن الفضل فى امتداد الصداقة بينى وبينه طَوالَ أربعين عامًا يرجع إليه هو فى المقام الأول، فهو الذى يبادر دائمًا بالسؤال والاتصال وتجديد العلاقات، وهذا شىءٌ نادرٌ جدًا فى هذا الزمان!

* * *

وأريد فى هذه الشهادة السريعة أن أذكر هذا الموقف لدلالته المهمة.

كنتُ أمرُّ يومًا بسيارتى فى شارع رمسيس، فلمحت المسيرى قائدًا سيارتَه، فحاولت اللَّحاق به، ولكن ازدحام الشارع الشديد لم يمكِّنى من ذلك، ولكنه اضُطر إلى التوقف فى «إشارة الإسعاف»، فاقتربت من سيارته، ولكن كانت هناك سيارتان تفصلانه عنى. كنت أتابعه بعينى، فقام بشىء غريب. فقد لاحظت أنه بمجرد توقفه فىَ «الإشارة» مدَّ يده إلى الكرسى الذى بجواره، فإذا به يلتقط منه كتاب ويفتحه ويقرأ فيه بجدية إلى أن «فتحت» الإشارة! وعندما قابلته بعدها بادرته بسؤال عما كان يفعله فى شدة الزحام والضجيج، فقال لى: «إن فى المنطقة التى بين المسافات أو المهام كثيرًا من الدقائق، بل والساعات، التى يمكن أن نجمع منها أيامًا بل وسنينَ إذا لم نضيِّعْها هَدَرًا». والحقيقة أننى كنت قد سمعت منه هذا الكلام قبل ذلك، ولكنى كنت آخذه منه على أنه نوعٌ من «الفلسفة» والتنظير، ولم أكن أضعه

فى الجانب التطبيقى والسلوكى، حتى رأيته بنفسى يحاول أن يلتقط هذه الدقائقَ القليلةَ المتناثرةَ وليستثمرها فى شىء مثمر، بدلاً من أن تسقط منه - وهى جزءٌ من عمره - فأدركت أن المسألة ليست مسألة فلسفةٍ وكلام، ولكنه سلوك بإمكاننا القيامُ به بالفعل!

* * *

وثمة أمرٌ مهمٌّ جدًا أريد أن أتحدث عنه فى الختام، راجيًا أن يُفهم على وجهه الذى أقصده.

أنا ألاحظ أن معظم الناس مسلمون بالميراث. فوالدى مثلاً اسمه «محمد على رحمى» وأنا اسمى «محمود»، وبالتالى فأنا مسلم والحمد لله!

ولكن هناك قلةٌ لم تقتنع بمسألة «الميراث» هذه، ورغبت فى أن «تُسْلم» عن اقتناع ذاتىٍّ كامل، وبالتالى لم يكن أمامَها إلا تمحيصُ الأفكار الموجودةَ، واختبارُ المعتقدات السائدة، حتى تصلَ منها إلى الحقيقة المنشودة. وأعتقد أن المسيرى واحدٌ من أهم هؤلاء وأكثرهم جديةً.

وقد بدأ المسيرى رحلته فى البحث عن الحقيقة مبكرًا، حتى وصل إليها منذ سنوات طويلة، حين توصل إلى أن الإسلام - عقيدةً وسلوكًا، وحضارةً ورؤيةً - هو الهُويةُ الحقيقية له. وكنا نحن صغارًا وقتها، ولم أكن أنا شخصيًا أعتقد ذلك، فحاولتُ كثيرًا إثناءه عما وصل إليه، ولكنى أدركت أنه ذاق «حالةً» جميلة جدًا يصعب أن يتركها. وظللت هكذا حتى فتح الله علىَّ ووصلت بدورى إلى درجة جيدة فى اليقين والحمد لله، فأدركت ساعتَها لماذا كان إصرار المسيرى على الحفاظَ على ما وصل إليه. وأنا الآن أستغفر الله كثيرًا عن محاولاتى السابقة معه، وأرجوه سبحانه وتعالى أن يتقبل منا جميعًا هذا الحبَّ وهذا الإيمان، وأن يُبقينا دائمًا على هذا اليقين، وأن يكتب للناس جميعًا الخيرَ والسعادة. آمين.

*

أميرة فى قلبه !

نعيمة فاضل عبد لاوى*

تعرفت إليه فى بداية التسعينيات من مقالاته فى مجلة **الإنسان** (التى كانت تصدر من باريس)، وسمعت صوته فى ذات الفترة من خلال تسجيل لمحاضرة ألقاها فى إحدى الجامعات الفرنسية، كان يعرض فيها حصيلة أعماله الفكرية والأدبية، والتى لم يكن أغلبها قد أنجز بعد.

من ذلك الوقت وجدتُنى أقترب من فكره أكثر فأكثر. وفى نفس الفترة أو قبلها بقليل تعرَّفت عليه أختى فتيحة، ومن خلال حكاياتها عنه، واطلاعى على بعض صوره، ثم - وهذا هو الأهم - من الكلمات الرقيقة التى كان يكتبها لها فى إهداءات كتبه اكتملت لدىَّ صورة الرجل الذى تأثرت بكتاباته فى سنٍّ مبكرة، وكان - مع شيخنا الراحل محمد الغزالى رحمه الله - من أوائل من جذبتنى كتاباتهم جذبًا خاصًا، وأوليتها عنايةً مميَّزة.

كان علىَّ لكى ألقاه انتظارُ تلك الندوة التى عَقَدتها جامعة الصحوة الإسلامية بالرباط فى أواخر التسعينيات، وكان موضوعها «حقوق المرأة وواجباتها فى الإسلام»، وهو الموضوع الذى سمح لى - ولأمثالى من بنات جنسى - بمتابعة أعمال الجامعة فى جو المجلس العالى لمدينة الرباط.

---

* باحثة مغربية فى علوم الاتصال والتفاوض، مقيمة فى بروكسل.

لمحت الدكتور المسيرى فى جزء من الثانية واقفًا وحده، فتوجهت نحوه لأحييه وأحاول التعرُّف عليه فكان أكرم مما تصورت. ضرب لى موعدًا فى اليوم التالى فى فندقه الذى كان يقيم فيه. التقينا وتحدثنا فى كل شيء: عن فكره، عن زواج أختى فتيحة، عن زوجته د. هدى حجازى، عن طالبته جيهان فاروق (التى كانت ستناقش رسالتها بعد أيام)..

كان هذا اللقاء تتويجًا لما كنت أحمل له فى داخلى من مشاعر تقدير طوال ثمانى سنوات، وكان رده مثل حرصى على دوام هذه العلاقة الإنسانية المتميزة. وعلى الرغم من انتقالى للإقامة فى بروكسل، بلجيكا - بعد سنة من هذا اللقاء - لإكمال الدراسة؛ لم ينقطع بيننا التواصل، فتتابعت مكالماتنا الهاتفية، ورسائلنا الإلكترونية، فضلاً عن متابعتى المستمرة لكتاباته المتنوعة، وطالت حواراتنا الهاتفية - خاصةً - وتشعبت بما يكفى لملء كتاب كامل، يمكن أن يكون عنوانه «المسيرى فى مرآة نعيمة»!

ووصل تراسل الأفكار بيننا درجة من النضج، كان لابد أن يتوَّج بلقاء. وفى زيارته الأخيرة إلى الرباط اقترح علىَّ المسيرى أن أزوره فى القاهرة ليكونَ المجال أرحب للكلام والتواصل، وتزامنت الدعوة مع اقتراب موعد معرض القاهرة الدولى للكتاب، فكان إغراءً إضافيًا لم أستطع مقاومته!

* * *

ذهبت إلى القاهرة بنزعة تملكية غريبة، وكأن عالم المسيرى هو عالمى أنا وحدى!

ومع بداية البرنامج المكثف الذى أعده لى، ونحن (المسيرى وحفيده وأنا) فى طريقنا إلى برج القاهرة تنازعت أنا ونديم حبَّ هذا الرجل، ولكن لم يلبث نديم حتى اقتنع بأننى أكثر حبًا له، لأنه (نديم) لم يقرأ له إلا قصص الأطفال، بينما أضيف إليها أنا كلَّ ما يكتبه. وهكذا تصالحنا، وأعلنَّا ميلاد صداقتنا!

وخلال أيام زيارتى القاهرية دخلت إلى عالم المسيرى، وعاشرتُه من قرب، فاكتشفت أننى لا أزيد على كونى مجرد «مواطنة» فى «مملكة» مسيرية لا تغرب عنها

الشمس، تضم مواطنين - ومواطنات بالطبع - كثيرين من شتى المشارب، ومختلف البلاد، ولكن المسيرى طمأننى، إكرامًا لى، على مكانتى فيها بأن أخبرنى أن جميع أفراد هذه المملكة سواسيةٌ!

طبعًا، كان يكفى جدًا عطفُه الأبوى المتميز الذى يشملنا جميعًا به فى «خروجاتنا» الجماعية إلى اكتشاف القاهرة التاريخية، وإلى دار الأوبرا، وبين جنبات المعرض لحضور النقاشات العلمية ومطالعة الكتب فى سرايات النشر. كان هذا كافيًا جدًا لنلمس نحن مواطنى مملكته تعامله المرهف والراقى معنا جميعًا على حدٍ سواء. لكن طبيعتى النازعة إلى حب التملُّك والاستئثار لم تسمح لى بالاستسلام لهذا الوضع، فلم أفوِّت فرصة نقاش فى المقهى الثقافى بالمعرض، أو فى منزله، أو حيث جمعنا مكانٌ لأستغلَّها فى الدفاع عن مكانتى فى هذه المملكة.

حتى اقتربت نهاية هذه الأيام القاهرية الجميلة، فتوَّجنى المسيرى (على ملأ من الشهود) أميرةً فى قلبه، فازداد إكبارى له، وتعمَّق اعتزازى بمحبته.

حفظ الله المسيرى للأمة كلها.. لا سيما مواطنو مملكته الخاصة جدًا!

*

الإنسانُ .. المقاوم !

هانى مَنْدَس*

يذكِّرنا الكاتب الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيرى بالموسوعيين العرب والأجانب الذى قدموا بجهدهم الفردى ودَأْبهم المتواصل أعمالاً معرفيةً وعلميةً مبدعة، ساهمت بقوة فى تطور الفكر والحضارة.

والدكتور المسيرى اليومَ واحدٌ من قلَّة من المثقفين العرب الذين يحملون أهدافًا رسَالية، وهذه الأهداف لا تتوقف عند عَمَله الأساسى فى **الموسوعة**، بل تتجسَّد فى كل ما كتبه طوال حياته الفكرية، وفيما يقدمه من نظرة جديدة للحياة والقيم والإنسان.

المزيةُ الإنسانية فى المسيرى أنه لم يَدَعْ هاجسَ اهتمامه بالقضايا الكبيرة (سواءٌ فى تشكيل وعى معرفىٍّ جادٍّ بالصهيونية وكيانها المغتصب، أو فى الأدب والفن، أو فى النظرة المنهجِّية إلى العلوم المختلفة . . . إلخ) يطغى على الإحساس الحىِّ العميق بحضور الحياة فى كل شىء. وكان فى كل ما قدَّمه وما يزال يقدمه يستهدف تقديم نموذج إنسانى جديد للشخصية العربية (وللإنسان عمومًا) فى الممارسة اليومية.

هكذا، ببراءة طفولية مستحبَّة دائمة ينقلنا المسيرى من هاجس موسوعته، إلى نَبْض موسوعية الحياة برُمَّتها!

---

* المنسِّق العام للمؤتمر الدائم لمناهضة الغزو الثقافى الصهيونى فى لبنان.

بالنسبة لى يصعب علىَّ كثيرًا التمييزُ بين أعماله الفكرية الجبارة، وبين حضور شخصيته الحية الآسِرة العَذْبة فى كل لحظة.

ومهما بدا أنك تختلف مع بعض أفكاره وأحكامه واستنتاجاته المتلاحقة كالأمواج، فلن تستطيع أبدًا إلا أن تستعذب السباحةَ فى بحره الفكرى والإنسانى.

إنه الشخص الذى يدخل العقلَ والقلبَ دَفْعةً واحدة!

ولعلى لا أغالى إذا قلت إن شعوره القوى بمحبة أصدقائه ومعارفه ساهم - بالإضافة إلى صبره على العلاج - فى تعجيل شفائه من أزمته الصحية الأخيرة!

* * *

ونحن فى المؤتمر الدائم لمناهضة الغزو الثقافى الصهيونى نحمل للصديق الدكتور المسيرى شعورًا حميميًا خاصًا، ونعتبر موسوعتَه - وكتاباته عمومًا عن الصهيونية - مرجعًا أساسيًا فى نشاطنا الثقافى المقاوم. كما أننا نعتز بصَداقته الشخصية، ونقدِّر مساهماته الغنية فى العديد من ندواتنا فى لبنان.

لقد قدَّم المسيرى للمثقفين والقوى والهيئات العربية سلاحًا معرفيًا فاعلاً فى الصراع ضد العدو الصهيونى، من شأنه أن يساهم فى تطوير الخطاب الإعلامى العربى على أسس معرفية، تكون قادرة على مواكبة التطورات والأحداث، وتعزيز خيار المقاومة: فعلاً وثقافةً. ونحن نطمح أن يساهم معنا ومع غيرنا من المهتمين فى قيام الجبهة الثقافية العربية المقاوِمة الفاعلة، فهو من أبرز رموز هذه الثقافة.

*

علاقة إنسانية حميمة : مشاهد ذاتية

هبة رؤوف عزت*

مع نهاية عام ١٩٨٩ وبداية ١٩٩٠ كان لى حظُّ حضور مجموعة من الندوات الفكرية والثقافية للشباب، كان ينظمها ويديرها د. أحمد محمد عبد الله (الذى أصبحت فيما بعد زوجتَه وشريكتَه فى الحياة). وكانت تلك الندوات تُعقد فى المقر الرئيسى لحزب العمل بشارع بورسعيد الذى رحب باستضافتها ووفَّر المكان لها.

جمعت هذه الندواتُ مجموعةً مختارةً من الشباب الواعد بثُلَّة مميَّزة من المفكرين، كان منهم د. حامد الموصلى أستاذ الهندسة بجامعة عين شمس، والذى بهرنا بحديثه عن تنمية مستقلة توظِّف مواد البيئة وتجربته فى تصنيع الأخشاب من جريد النخيل، ود. صلاح عبد المتعال أستاذ الاجتماع الذى كان يحلل المجتمع بنظرة عالم شامل النظرة، والأستاذ عادل حسين الذى كنت قد قرأت تَوًّا كتابه الممتاز **الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية**، وكان حاضرَ الذهن قويَّ العبارة فى وصفه النظامَ الاقتصادى الدولى وتبعية الدول النامية فى حقبة استعمار جديد، وحاضر كذلك آخرون. ثم كان ختام هذه الندوات ندوة لمفكرٍ لم أكن قد قرأتُ له من قبل ولا رأيتُه، هو الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيرى، وكانت محاضرته حول الانتفاضة الفلسطينية.

ذهبت وأنا أتوقع حديثًا عن الجهاد، ومواجهة العدو الصهيونى، وتاريخ

---

* مدرِّسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

حركات المقاومة أو ما شابه، وكنت فى تلك الآونة أُعدُّ رسالة الماجستير حول «المرأة والعمل السياسى: رؤيةٌ إسلامية»، وغارقةً فى قراءة كتب النِّسْوية الغربية ومدارس التفكيك وما بعد الحداثة لأقدم تقويمًا لها ولما أسهمتْ به فى مجال دراسات المرأة فى نظرة مقارنة، وبدأت تتبلور فى ذهنى الرؤية الإسلامية لا كرؤية دينية كما كنت أراها منْ قبلَ - بتأثير انخراطى فى الصحوة الإسلامية الواسعة لأبناء جيلى، جيل الثمانينيات، بل كرؤية إنسانية تؤمن بالتجاوز، ولا تقبل أن يُختزل الإنسان فى بُعد واحد، وتجد فى الغيب مساحةً تواجه الرؤية المادية التى أعلنت موت الله ثم انتهت بموت الكاتب، وموت المؤلف، ثم موت الإنسان ذاته!

كانت هذه الأفكار تدور فى رأسى، ودخلت إلى الندوة التزامًا بالبرنامج فقط، وقد قررت أن أعطيها «نصفَ أُذن»، فى حين تتعارك فى ذهنى الأفكار التى تشغلنى. لكن بعد عدة دقائق من الحديث أمسك د. عبد الوهاب المسيرى بتلابيب تركيزى وعقلى، لأنه ببساطة كان يتحدث عما يشغلنى. لم يكن يتحدث عن «القضية» أو «الأرض» أو «الكفاح حتى الموت» أو «العدو» كما عهدنا فى الشأن الفلسطينى، بل كان يتحدث عن «الإنسان». نعم عن الإنسان، وقدرته على تحدى الواقع، والتجاوز، والإبداع فى مقاومة عدوه، بإلقاء حجر أو برفع شريحة من البطيخ تحمل ألوان العلم الفلسطينى الذى صادره العدو فى وجه جندى مدجج بالسلاح، وعن خلق بنْية تحتية اجتماعية وتربوية فى ظل الأسرة الفلسطينية الممتدة تَحُلُّ محلَّ المؤسساتَ التىْ أغلقها الاحتلال من مدارس وجامعات، وعن زرع مساحات الفراغ العمرانى لمواجهة حصار الانتفاضة، عن الرمز والشفاهية، والقدرة الإنسانية التى حين تستمد قوتها من الغيب والمتجاوز تصبح قادرةً على مواجهة أعتى الأنظمة بأبسط الوسائل، وقادرةً على تحدى معادلات وإحصاءات تزعم أن كل ما سبق مستحيل!

بعد انتهاء المحاضرة ذهبت إلى د. عبد الوهاب وطلبت منه موعدًا لمقابلته، فقد كان لدىَّ من الكلام ما لا يتسع له سؤال أو تعليق، فأعطانى الموعد فى منزله. وذهبت إلى ذلك المنزل الذى شهدتُ، عبر السنوات، كيف قام بتحويله

من النمط الغربى إلى الطراز الإسلامى على مراحلَ، وبإحساس فنى مرهَف، وبمساعدة أبرز المتخصصين فى العمارة الداخلية والأثاث من أصدقائه ذوى الحسِّ والفهم.

ومنذ تلك الجلسة التى لا أنساها، والتى تحدثنا فيها عن الفلسفة والأخلاق والحداثة وما بعد الحداثة، فى حين تجيء د. هدى حجازى زوجته وتروح أمامنا لا تكتم تذمُّرَها من تراكم بقايا تعديل ديكور المنزل هنا وهناك، أو تراخى العمال أو بطء الحرْفيين، منذ تلك الجلسة توطدت علاقتى بأسرة الدكتور عبد الوهاب المسيرىَ بشكل متواز مع توطد علاقتى به كأستاذ، ومن هنا شاهدت وعايشت المسيرى الإنسان والمفكِّر معًا، وعاصرت تبلور أفكاره فى قضايا عديدة، أبرزها العلمانية والتحيز، وعاصرت معاناته فى إنهاء **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،** معاناته الفكرية النبيلة، وأزَماته المالية الطاحنة، وعرفت كيف يمكن أن يعمل المفكر والأستاذ لينفق على علمه بدلاً من أن يرتزق منه أو يتاجر به، وتعلمت منه الكثير والكثير.

* * *

كان عالمٌ جليلٌ مثل جمال حمدان عقليةً فذةً وعبقريةً ولا شك، لكنه لم يكن كائنًا اجتماعيًا، وكانت لذلك أسبابه الواضحة لمن يقرأ سيرته. ولكن الذى أنضج علاقتى بالدكتور المسيرى كأستاذ ومفكر أنه كان، وما يزال، كائنًا اجتماعيًا بتميز رغم كونه «دمنهوريًا» (وهو ما يظل مادة للدعابة دائمًا من جانب أصدقائه!).

ولا أنسى أنى ذات مرة كنت أَردُّ إليه بعض كتب ما بعد الحداثة التى استعرتها من مكتبته، وأخبرته أننى فى طريقى لشراء سيراميك لشقتنا التى كنا نجهزها أنا وزوجى فى فترة العَقْد من أحد المتاجر فى «مدينة نصر» القريبة من منزله، فما كان منه إلا أن قال لى: «انتظرى سأذهب معك!». وكدت لا أصدق. هذا الرجل ليست لديه ذَرَّةُ وقت فارغة، وأنا أعرف جيدًا أنه يستيقظ فى الخامسة صباحًا ليجلس على مكتبه ليقرأ ويكتب، ولا يأخذ إلا لحظات راحة قليلةً، حتى الساعة العاشرة مساءً. وقد كان، فقد أهدانى قرابة الساعة منَ وقتهَ الثمين ليصحبنى فى شراء مستلزمات

منزلى، وأشعرنى أن لى عنده منزلةَ الابنة، وأن علاقة الأستاذ بتلاميذه ليست علاقةَ كتاب يُستعار أو جلسة فكرية تُعقد، بل علاقة أب بأبنائه، يشاركهم لحظات حياتهم المختلفة. وكان حاضرًا من قَبْلُ فى عقد القرَان، وزارنا هو وزوجتُه مهنِّئَين بقدوم «نوران» الابنة الأولى، ثم «إيمان» الابنة الثانية. وفى رمضان يدعو تلامذته للإفطار، وتقدِّم لهم د. هدى «القطائف» بالقشْدة. أما حين يريد أن يخرج معهم بعيدًا عن «المطلق والنسبى» و«الجماعات الوظيفية» و«العلمانية الشاملة»؛ فإن مَرْكبًا فى النيل فى عصر يوم جمعة يجمع أسرَ تلاميذه المقرَّبين وأطفالَهم (الذين ينادونه: جدو هابو) يقوم بهذه المهمة! وما زالت بنتاى نوران وإيمان كلما عبرنا نهر النيل ذهابًا أو إيابًا فى السيارة وشاهدتا مَرْكبًا صغيرًا (أو كبيرًا) تصرخان بفرحة طفولية: «مَرْكب جدو هابو».

وحتى فى مرضه لم تفارق الدكتور المسيرى إنسانيته الغامرة. صدَّر كتابه **من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية** بهذه العبارات «جميع حقوق النشر محفوظة للقراء»، «يُرجى نشر وتوزيع هذا الكتاب على أوسع نطاق، عن طريق التصوير أو النسخ أو التسجيل أو التداول عبر البريد الإلكترونى وشبكة الإنترنت، دون الحصول على إذن مسبق من المؤلف». بهذه الكلمات الإنسانية أصدر عبد الوهاب المسيرى هذا الكتاب، والذى انتهى منه قبل سفره لرحلة علاج طويلة فى الولايات المتحدة من مرض السرطان ويتم الآن تداوله على شبكة الإنترنت.

عبر الهاتف يأتينى صوته متفائلاً كعادته: ما أخباركم؟ ما أخبار ترجمة الكتاب للإنجليزية ونشره على شبكة الإنترنت؟ كيف حال كل الأصدقاء.. أنا بخير..».

فى هيوستن، تكساس يرقد الجسد المريض لكن الروح العالية والعقل النابض والقلب المتدفق معنا هنا.

فى منزله بمصر الجديدة زرته قبل سفره بأيام. فى غرفة مكتبه كان جالسًا على الكرسى الطبى الذى ينبسط بالريموت كنترول ليريح ظهره، تتناثر حوله الأوراق كعادته وترقد الكتب على كل منضدة وكرسى. بحماسة واهتمام، أخبرنى كيف أن هذا الكتاب أخذ منه ساعات طوال قضاها فى تحريره من مقالات عديدة نشرها

أخيرًا وأنه حريص على رصد هذه اللحظة التاريخية، الانتقال من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية .

وبين الحين والآخر يجرى مكالمة أو يتابع مع «سيد طه» الذى ينقل ما يكتبه د. عبد الوهاب بخطه إلى الكمبيوتر بروفات كتابه القادم (موسوعة العلمانية الشاملة) .

* * *

اخترت فى هذه «الشهادة» أن أكتب ما كتبت؛ لأن المسيرى قبل أن يكون «مفكرًا إنسانيًا» إنسانٌ، وإبداعاته - كما هى حياته - إنسانية . فرحته بصدور كتاب له لا تقل عن فرحته بنجاح تلميذ من حوارييه فى الكتابة والنشر، أو الحصول على درجة علمية، وقدرته على أن يدفع من حوله إلى الأمام مردُّها أُبَوَّةٌ غامرة وتواضع واثق وعطاء مركَّب . فأى أستاذ أو مفكر هذا الذى حين يعد لمؤتمر أو ندوة كندوة التحيز (التى جمعت عام ١٩٩٢ الباحثين من مدارس فكرية مختلفة وتخصصات شتى لمناقشة أوراق وبحوث، ضمَّها بعدها بعامين كتابٌ ضخم فى مجلدين، كان دعوةً نادرة للاجتهاد المعرفى ما يزال فريدًا فى مجاله باللغة العربية) يقدم هذا الجمعَ من الباحثين الجُدُد الذين لم يسمع عنهم أحد ليكونوا جنبًا إلى جنب مع أساتذة كبار، بل ويعهد إليهم فى القسم الأخير من الكتاب بقراءة نقدية لكتابات رموز بارزة من المفكرين والأكاديميين، فيمنحَهم بذلك ثقةً، ويدفعَ بهم إلى الأمام، ويَهَبَهم الفرصةَ النادرة للمعرفة والتواصل مع حقول العلم المختلفة وأساتذتها البارزين؟

وأىُّ أستاذ فى خضمِّ حرب الخليج الثانية يقبل أن يشارك باحثين من جيل الوسط (عمروٌ كمالَ حمودة ونادية رفعت) وباحثةً كانت - كما لا تزال - فى بداية طريقها فى الدراسات العليا (شخصى المتواضع) فى كتابة مقال لا يدافع عن «الواحد»، بل يدافع عن «الإنسان» فى مواجهة آلة حرب النظام العالمى الجديد، ويعلن فى وجه أمريكا أنه لا نهاية للتاريخ، وقد كان قادرًا تمامًا على أن يكتب المقال بمفرده، لكنه عقد الجلسات، وبلور الأفكار، وعلَّمنا وأنصت إلينا، ليخرج فى

النهاية مقالٌ قويٌ في ذروة تلك الحرب التي أسكتت البعض، وأربكت آخرين، وحيرت الغالبية؟

ومن ذا الذي يحتل مكانةَ المسيري ومنزلتَه ثم يشكر في فواتح ومقدمات موسوعته وكتبه تلامذةً وباحثين في نصف عمره، لأن أفكارهم كانت «عميقة الأثر على رؤيته واستفاد منها كثيرًا» -؟ ثم يرأس أول ندوة عامة لـ «مجموعة الجنوب للدراسات» التي كوَّنها مجموعة من تلامذته، ويدعمهم ويشد من أَزْرهم مع مطلع ألفية جديدة؟ ثم هو الذي يسأل عندما نمرض، ويتابع حينما نكتب، ويدعونا للزيارة عندما نغيب وننشغل، بل ويفتح بيته لكي ندعوَ إلى ندوة أو جلسة لا نجد مكانًا يستضيفها أو مساحةً من القبول الفكري تحتملها، حتى لو اختلف أو كان له وجهة نظر أخرى.

* * *

سيأتي يومٌ يغادر فيه د. عبد الوهاب المسيري عالمنا إلى عالم آخر، حينَها سوف يقول البعض: «إنه كتب وألَّف ونشر.. وكان موسوعيًا فذًا». أما أنا؛ فسوف أظل أذكره ما حَيِيتُ بأنه كان مفكرًا إنسانيًا، عاش إنسانًا، ثم ترك وراءه: موسوعاتٍ وكتبًا، وتلامذةً، وذكريات جميلةً في قلوب العديد من الأطفال!

*

الظاهرة المسيرية: المفكر الانسان!

حازم سالم*

من الطبيعى أن تنجب كل أمة عدداً من المفكرين وأصحاب الرؤى الفكرية والنظرية والمعرفية فى كل جيل، لكن الشئ الاستثنائى هو أن يكون مفكرٌ ما ظاهرةً بحد ذاته، وأن يمثل وسط مجموع المفكرين فى عصره «نموذجًا»، له إطارٌ معرفىٌّ ومنهجىٌّ مميّز يفتح الطريق أمام آخرين معه ومن بعده لمتابعة دراسة الظواهر بشكلٍ جديد وفقَ أطر معرفية ومنهجية مبتكرة.

الحالة التى يمثلها عبد الوهاب المسيرى هى ظاهرة بحد ذاتها، ربما لا يمكن بحثُها ودراستها إلا من خلال تطبيق مفاهيمه هو التى صاغها حول «النموذج المعرفى» وتفعيله - أى هذا النموذج - فى دراسة الظواهر الإنسانية من أجل دراسة وبحث «الظاهرة» المسيرية!

* * *

أول ما يلفت الإنتباه فى ظاهرة عبد الوهاب المسيرى هو عمق "النُّقلة» المعرفية التى يمكن أن يُحدثها النموذج الذى أطلقه فى فضاء الفكر والتصور العربى والإسلامى والعالمى بشكل عام. فبالطبع هناك إطارات معرفية نقدية عديدة، من داخل وخارج النموذج الحضارى الغربى، ولكن الجديد فى الطرح المسيرى هو

---

* باحث ومترجم، عمل مساعدا للمسيرى فى الموسوعة.

ارتباط النموذج المعرفى التفسيرى بالإنسان كغاية وكحالة للدراسة فى نفس الوقت، بحيث يصبح ما يقوم به الإنسان، من «عقلنة» و«علمنة» و«ترشيد»، موازيا فى ذات العملية التحليلية لما يجرى فى الفضاء الإنسانى/ المجتمعى، من «حوسلة» (تحويل الأشياء إلى وسائل) أو «وسلنة» (بنفس المعنى) وغيرها من العمليات التى تؤدى فى النهاية إلى خضوع الإنسان لذات العملية، التى تنتج لنا فى نهايتها أكثر من لاهوت موت للإنسان، والأشياء، والكتابة، والمؤلف، ونهاية للمعنى، ونهاية للتاريخ.

إن العبور الذى أحدثته الظاهرة المسيرية للكائن الإنسانى فى محاولة الانتقال به من كونه مجرد خاضع للآلية الأداتية للحضارة التكنولوجية الحديث، ليكون عنصراً نقدياً فاعلاً وعاقلاً ومفكراً ومراجعاً ومعيدا تشكيل وصياغة المعانى والدلالات. ليس من السهل استيعاب أهميته لحظياً بمجرد التعرف على هذا النموذج العبورى التجاوزى، بل تظهر أهميته وتتعمق تجلياته كلما دخلنا أكثر إلى تفاصيل التفاعلات والتداولات الإنسانية ـ حتى فى أصغرها وأدقها وأقلها أهمية كما يرى البعض. فمن هذه الزاوية لا تتجلى جدة وعبقرية النموذج المسيرى فى تعاطيه فقط مع الظواهر الفكرية والمقولات والأفكار والأطروحات النظرية، بل تظهر فرادة هذا النموذج أيضا عند تعاطيها مع كافة مفردات أسلوب الحياة وتفاصيلها، فى المأكل والملبس والمشرب، وفى الدعاية والإعلان، وشبكة العلاقات الاجتماعية ومفردات التخاطب.. إلى آخر كل ذلك.

إن النموذج التفسيرى الذى يقدمه المسيرى يعتبر فريداً بشكل هائل عند تأمل تحليله هذه الظواهر، سواء فى أسلوب الحياة الغربى أو فى نماذجه المستنسخة فى حياة الأمم والشعوب الأخرى المتغربة ـ ومنها مع الأسف شعوب الأمة العربية والإسلامية. النموذج التفسيرى هنا ليس أداة لاستعادة الأصالة، وتجديد البحث فى القيمة الإنسانية وراء عالم الأشياء ومفاهيم التراكم المادى وحسب، وإنما هو أيضا لتجاوز نمط الحياة الاصطناعى الذى نحياه سعيا نحو نمط أكثر إنسانية وعدالة وأوفر حظا من حيث «القيمة» و«المعنى».

المزية الأخرى الأم، التى تتحدى بها الظاهرة المسيرية غيرها من الظواهر هى تعامل المسيرى كباحث مع الظاهرة محل الدراسة بشكل جديد تماما على كثيرين من مفكرى العام العربى وباحثيه الاجتماعيين، حيث كان المسيرى أقدر وأشجع من كثيرين فى كشفه الادعاءات الإمبريقية (المادية) الجامدة التى تصبغ كثيرا من نشاطات البحث الاجتماعى، بدعوى حيادية و«علمية»، هذا البحث وابتعاده عن الذاتية وعن التعبير عن شخصية الباحث وانتماءاته وأفكاره و«تحيزاته»، عندها استطاع المسيرى بلورة «فقه التحيز» لبيان موقع التحيز من الظاهرة، وتضاعيف علاقته بكافة أبعاد الحقول المختلفة للمباحث (وليس العلوم) الاجتماعية والإنسانية.

* * *

على مستوى آخر يجسد التعامل الإنسانى المباشر مع شخص هذا الرجل/ الظاهرة خبرة حياتية وإنسانية ومعرفية كبيرة جدا لمن كان لهم حظ فى مثل هذه الفرصة الاستثنائية (وكاتب هذه السطور هو واحد منهم).

إن تفاعل المسيرى الإنسانى مع تلامذته وزملائه ومرتادى المنتدى الفكرى الذى يعقده فى بيته هو تجسيد لشخصية المفكر/ الإنسان، الذى يمثل ظاهرة استثنائية فى وسطه ومحيطه وفى اللحظة الفكرية والتاريخية الراهنة. فى هذه الحوارات تكتسب الأطروحات والأفكار قدرة توليدية هائلة، ويخلق الحوار الفكرى المجرد حالة حميمية دافئة بين عديدين لم يكن لهم أن يلتقوا رغم اختلاف مشاريعهم الفكرية وآرائهم السياسية ومواقفهم الاجتماعية، إلا تحت سقف البيت المسيرى، حيث الحوار المعرفى الخصب، والاتساع الشديد فى فضاء الاختلاف الذى يسع الجميع. عندها يكون من الممكن أن تستوعب العقول الحاضرة فى ذلك المكان آلاف المجلدات من الأفكار والمعانى والمجازات البليغة التى يصوغ الجميع سيمفونيتها تحت راية "المايسترو» عبد الوهاب المسيرى، والتى نخرج منها بـ" أجندة» بحثية خصبة توسع الأفق للبحث فى كثير من الأفكار والنماذج والظواهر، ومنها تلك «الظاهرة المسيرية» ذاتها.

القصاصة لا تزال فى جيبى !

فتحى أبو رفيعة*

أستطيع أن أرد تاريخ معرفتى الشخصية بالدكتور عبد الوهاب المسيرى إلى ذلك اليوم من أيام صيف عام ١٩٥٩ ، أى منذ قرابة أربعة وأربعين عاما . فى ذلك اليوم البعيد، طالعت فى صفحة أخبار الجامعات، التى كانت تظهر على الصفحة الأخيرة من صحيفة الأخبار المصرية، صورة لذلك الفتى، آنذاك، أول خريجى دفعته فى ذلك العام فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الإسكندرية، مع مرتبة الشرف . كان قسم اللغة الإنجليزية بآداب الإسكندرية آنذاك مشهودا له بالتميز والعمق والصعوبة، وعلى رأسه الدكتوره نور الشريف ذائعة الصيت، ويضم بين أساتذته كوكبة من أعلام الدارسين من أمثال الدكتور محمود المنزلاوى، والدكتور محمد مصطفى بدوى، فضلا عن مجموعة منتقاة من الأساتذة الأجانب الوافدين من بريطانيا . وكان هناك اعتقاد سائد بأن قسم اللغة الإنجليزية، ومثله قسم اللغة الفرنسية، لا يكتب النجاح فيهما إلا للطلاب الذين كانوا أصلاً فى مدارس أجنبية (فيما بعد، تبدد هذا الاعتقاد حينما كان الأوائل على هذه الأقسام دائماً من طلاب المدارس المصرية العامة) . ولذلك فقد كان لابد لى، وأنا الفلاح القادم من بلدة المحمودية التى تقع على بعد ٢٠ كيلومترا من دمنهور، مسقط رأس المسيرى، متوخيًا الالتحاق بهذا القسم التليد، كان لا بد لى أن أشعر بالفخر والانبهار وأنا

---

* ناقد أدبى ومترجم فى هيئة الأمم المتحدة .

أطالع صورة «بلدياتى» الحائز على مرتبة الشرف. يومها أيضا قطعت القصاصة التى تضم الصورة والخبر وأودعتها حافظةَ نقودى ـ أو لعلها كانت حافظةَ بطاقتى الشخصية ـ وأنا أشعر باعتزاز عظيم. ومع مطلع العام الدراسى، واتتنى الجرأة أن أستوقف «الأستاذ المعيد» وأطلعه على القصاصة، على أمل الحصول على صورة أصلية، وقد كان. ومنذ عام ١٩٦٠، وأظنه التاريخ الذى حملته تلك الصورة، حتى الآن، نَمَت هذه العلاقة وتطورت حتى صارت صرحًا عظيمًا، رغم بُعْد المسافات، ورغم أن كلاً منا عاش شتاته الخاصّ سنينَ عددًا.

أدهشنا المسيرى منذ سنى الدراسة الأولى بقدرة مذهلة على التحليل والتنظير وخلق الرؤية الخاصة. وحينما استهوتنا واستلفتت انتباهنا فى أوائل الستينيات لعبةُ «أطواق الهولاهوب» التى انتشرت وقتها، قرأت له رأيًا ربما نشرته صحيفة الحائط الجامعية يقول فيه إن «لاعب الهولاهوب إنسان محصور فى طوقه ومعزول عن مجتمعه». وحينما بهرنا وأحزننا فيلم «بداية ونهاية»، الذى أنتج أيضا فى تلك الفترة، كان من أول مقالات المسيرى المنشورة مقال نشرته فى مايو ١٩٦١ مجلة **الشهر** الأدبية التى كان يرأس تحريرها الراحل العظيم سعد الدين وهبة، وكان المقال بعنوان **«بداية ونهاية: بين التراجيديا والإحساس بالحزن»**. وكان هذا المقال دراسة حافزة للفكر وأثار جدلاً ومناقشات استمرت على صفحات المجلة لشهور متتالية.

* * *

على أن هذه الومضات الأولى لم تكن سوى بداية لانطلاقة فكرية هائلة يجسِّدها حاليًا المشروع الفكرى الضخم الذى أسسه الدكتور المسيرى ودعَّمه على مدى عشرات السنين، وأصبح يفرض نفسه الآن على ساحة الفكر العربى فى مختلف المجالات.

إن ما يميز فكر المسيرى ـ أو الفكر المسيرى ـ هو أنه فكر متيقظ وسريع الاستجابة لواقع الأمة. ويمكن القول بأن هذا الفكر يتمحور عمومًا حول أربع دعائم رئيسية هى: فلسطين والقضية الفلسطينية، إسرائيل واليهودية والصهيونية، قضايا الفكر

الإسلامى المعاصر فى ظل تحديات العلمانية والعولمة، قضايا الفكر المعاصر فى مطلع الألفية الثالثة . وقد طرح هذا الفكر نفسه بقوة فى خضم القضايا والمعضلات التى واجهت وتواجه الأمة العربية والإسلامية . ومع ذلك، فقد تجاوز هذا الفكر حدود هذه الركائز الأربع إلى آفاق أرحبَ، على نحو ما تجلى فى عشرات المؤلفات فى التاريخ والأدب والنقد والسياسة وعلم الاجتماع فضلاً عن مؤلفاته الشعرية وفى أدب الأطفال .

فقد شكلت القضية الفلسطينية ـ بكل أبعادها السياسية والاجتماعية، وبكل جوانب الصراع مع المحتل الصهيونى ـ ركنًا ركينًا فى المشروع الفكرى للمسيرى، بدءًا من صدور أول كتابين له باللغة الإنجليزية بعنوان **إسرائيل وجنوب أفريقيا وأرض الموعد**، ومرورا بالدراسات المتعمقة عن إسرائيل واليهود والصهيونية، والتى تناولتها أعمال من قبيل **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى، و الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع/ المعرفة، والعنصرية الصهيونية، وأسرار العقل الصهيونى، وهجرة اليهود السوفييت**، فضلا عن أكثر من مؤلَّف عن الانتفاضة الفلسطينية وإرهاصاتها ونتائجها، ووصولا إلى العمل الموسوعى الضخم والفريد فى نوعه **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** التى استغرق إعدادها ما يربو على خمسة وعشرين عاما، إلى جانب العشرات من المؤلفات الأخرى التى تصب فى هذا الاتجاه .

وبنفس القوة عالج المشروع الفكرى للمسيرى قضية الهجمة الغربية على الإسلام والمسلمين من خلال دراساته الإنسانية المتعمِّقة عن العلمانية والتحيز والإنسان والحضارة . كما تصدى المشروع الفكرى للمسيرى لإنسان الألفية الثالثة ومذاهبها، فتعرض لقضايا الحداثة وما بعدها، والإنسان والحضارة، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، والعالم من منظور غربى . واتسمت معظم أعمال المسيرى برؤية تنبؤية سبق فيها معظمَ المفكرين الغربيين ممن تحدثوا عن نهاية التاريخ وصدام الحضارات، إلى غير ذلك من قضايا .

* * *

أذكر الآن، وبعد أكثر من أربعين عاما على «واقعة القصاصة»، أنها لم تكن واقعة بلا مغزى.

لقد وضعت يدى وقتها على النموذج فى بدء تكوينه. وقد دار الزمن دورته، وها هو النَّموذج اليوم فى تمام اكتماله، وإن كانت المطابع لا تزال تدور بالعديد من المؤلفات المتمَّمة لهذا المشروع الفكرى العظيم.

ولا تزال القصاصة فى جيبى!

*

الأمل والتفاؤل.. دواءٌ !

د. تقوى بدر*

كيف أبدأ فى الكتابة عن شخصٍ كالدكتور المسيرى؟!

حقيقةً . . لا أعرف!

و لكنى سأحاول أن أبدأ من حين تعرُّفى إليه .

كان ذلك فى ذات يوم من أواخر التسعينيات ، و كان هو فى مستشفى عين شمس التخصصى ، بعدَ أن أجريت له عمليةٌ جراحيةٌ دقيقة فى عموده الفقرى - قريبًا من النخاع الشوكى و كان وقتها لا يقوى على القيام ، بل يكاد لا يتمكن من النوم أو الجلوس بطريقة مريحة . و أول ما لفت نظرى فيه هو تلك الروحُ المفعمةُ بالحياة و النشاط و الأمل ، و الإشراق الدائم الذى لم يفارقه يومًا - و حتى اليوم - كما كانت واضحةً فيه تلك الرغبةُ الصادقة فى نشر البهجة و السرور فيمن يحيطون به من أطباء و ممرَّضين و عمال ، بل و حتى المرضى الذين يمرُّ بهم أو يمرون به ، و ذلك بالابتسامة المشرقة التى لم تفارقة أبدًا حتى فى أصعب مراحل مرضه ، و بروح الدُّعابة المستحكمة ، و قبل ذلك : بإيمانه العميق ، و أمله الكبير الواثق فى الله سبحانه و تعالى فى أنه سيتمكن من تجاوز هذه المحنة . .

و لم يكن ممكنًا أن يدعنى المسيرى هكذا دون أن يدخلنى إلى «دائرته» الخاصة! فكان أن عرض علىَّ أن أتولى أمر متابعته طبيًا بعد خروجه من المستشفى ، و قد

---

* مدرسة الطب الطبيعى بكلية الطب ، جامعة عين شمس .

كان، و هو الأمر الذى مثل لى فرصةً رائعةً كى أتعرف إليه عن قرب، حيث وجدتُ فيه الأبَ الحانى، و الإنسانَ الحساسَ المرهَف، الودودَ لكل من حوله، من أقرباء و أصدقاء و عمال.

و لم تكن زيارتى له فى منزله لمجرد المتابعة الطبية، بل ربما أصبح هذا غرضًا ثانويًا! فقد أدخلنى إلى دائرة اهتماماته الفنية و الثقافية، فصرنا نجلس معًا للاستماع إلى الموسيقى «الكلاسيكية» (العربية و الغربية)، و لنتصفح أعمال الفن التشكيلى، و ليقترح علىَّ ما يمكننى أن أقرأه من عيون الأدب و الثقافة. و كان ولايزال يدعونى مع زوجته - الأم الحانية الدكتوره هدى حجازى - و مع مَنْ يصطفيهم أو يصطفيهن من أبنائه و أصدقائه لمشاهدة فيلم جيد فى السينما، أو حضور مسرحية متميزة، أو الاستمتاع بحفلٍ فنىٍّ فى دار الأوبرا، أو التجول فى معرض فنى، أو المشاركة فى ندوة ثقافية.

و هكذا، لم يكن يمضى بى يومٌ فى صحبته دون أن أضيف إلى وعيى شيئًا جديدًا، مفيدًا لعقلى و روحى معًا.

و حينما تقرَّر سفرُه إلى الولايات المتحدة لإجراء عملية نقل النخاع، لم يكن يكفُّ عن طلب المعلومات العلمية الدقيقة حول مرضه، و عن العملية الجراحية التى تنتظره، و عن أفضل سبل قضاء فترة النقاهه الطويلة. و ما إلى ذلك. و قبل سفره و أثناءه - و الذى استمر ستة أشهر كاملة - لم يتخلَّ يومًا عن روحه المرحة، وتفاؤله الدائم، و إصراره على تجاوز محنته بالصبر و الإيمان. و فى أثناء ذلك لم يتوقف أيضًا عن رعايته لأسرته الصغيرة و الكبيرة، و اهتمامه بجميع أبنائه وبناته البيولوجيين و غير البيولوجيين!

* * *

لقد عرفتُ الدكتور المسيرى أولَ ما عرفتهُ كمريض استثنائى، ذى تجربة فريدة فى التعامل مع المرض، خاضها بصبر قوى و إيمان عميق مثيرين للتأملِّ فى قدرة النفس البشرية على تجاوز الآلام و المحن بروح العطاء و الحب و التفاؤل.

بالنسبة لى، هو الإنسان القدوةُ كما ينبغى أن يكون!

واحدٌ من سلالةِ العَماليق!

أحمد عبد الرحيم*

أذكر ذلك اليومَ جيدًا . .

عصرَ يوم الأضحى المبارك لعام ١٤٢٠هـ (١٦/ ٣/ ٢٠٠٠) . .

هاتفتُ الدكتور المسيرى فى منزله . . هنَّأتُه بالعيد، و سألتُ عن صحته . . ثم استفسرتُ منه عن «سيرته الذاتية»، والتى قرأتُ قبل عدة أشهر أنها على وَشْك الصدور . .

كلمنى بحميمية و أُلفْة . . و كأنه يعرفنى شخصيًا، مع أننا لم نلتق قبل ذلك إلا مرةً أو مرتين فى بعض الندوات . . و لم أكلمه من قبل إلا فى محاولة للجمع بينه وبين الشاعر الكبير أدونيس ـ و كان فى زيارة للقاهرة ـ فى حوار حولَ الحداثة فى الفكر و الأدب يناقش فيه كلٌ منهما الآخرَ ـ و لكلٍّ منهما بناؤه الفكرى المتميز مهما يكن نوعُ و درجة اختلافنا معه .

انتهت المهاتفة بأن دعانى إلى زيارته عصرَ اليوم التالى .

ذهبتُ إليه فى موعدى تمامًا ـ مع أن هذا شئ يصعُبُ علىَّ عادةً تحقيقُه، حتى ولو أحببتُ و حاولتُ! ، و قلتُ له : «إيه رأيك فى الانضباط ده؟» . . فأجابنى بمرحه الساخر «التلقائى» ـ إن صح هذا التصريف! ـ : «انت منضبط لدرجة مزعجة!» . . ثم جلسنا فى «البلكونة» . .

---

* باحثٌ و كاتب . يعد للماجيستير بقسم التفسير و علوم القرآن بكلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر .

قدَّم إلىَّ كتابُه الأخير ـ موضوعَ الزيارة الأساسيَّ ـ **رحلتى الفكرية . . فى البذور و الجذور و الثمر : سيرةٌ غيرُ ذاتية . . غيرُ موضوعية، و لا أدرى ماالذى توسَّمه فىَّ** ليحمله على أن يعرض علىَّ عدداً من مشاريعه الفكرية التى ينشغل بها (علمتُ بعد ذلك أن هذه عادتُه فى كل عمل فكرىّ . . فلم يكن هذا السلوك لأمر فىَّ، بقدر ما هو طبعٌ فى مفكِّر جادّ و متجدِّد مثله) . . قدَّم إلىَّ مشروع ديوانه الذى يفكر ويعد من سنوات لإصداره، و فيه محاولاتُه الشعرية منذ شبابه الأول . . و طلب منى قراءتَه و إبداءَ رأيى فيه، على أن نلتقى بعد بضعة أيام . .

فى هذا اللقاء الثانى . . تكلمتُ معه عن بعض ما لفت نظرى فى «سيرته»، وأبديتُ له ملاحظاتى الشفهية و المكتوبة حول «ديوانه»، فكان بدايةَ توطُّد العَلاقة بيننا حتى اليوم . . فقد أدخلنى هذا اللقاءُ عالمَ المسيرى الإنسانىَّ و الفكرىَّ . . فلم تنقطع بيننا الاتصالات و المقابلات، لتحرير كتاب، أو بلورة فكرة، أو«دردشة» حول أى موضوع . .

دخلتْ علىَّ مرةً الدكتوره هدى حجازى (زوجُ المسيرى، و أمُّ أبنائه البيولوجيين و غير البيولوجيين!) و أنا فى ذروْة انشغالى بـ"تشطيب» أحد الكتب قبل دفعة إلى دار الشروق . . فقالت لى بلهجَة راثية : «هوّ انت وقعت خلاص فى شبكة المسيرى يا عبد الرحيم؟!» . . فتبسمّتُ لها . . و لم أخبرها أننى كنت أحلُم بمثل هذا الوقوع فى مثل هذه الشبكة!

فقد كنتُ دائمَ الرِّثاء لنفسى و لأبناء جيلى الذين فاتهم عصرُ القامات الكبيرة . . و كنت دائمَ التحسُّر على فوات فرصة اللقاء بآخر هذه القامات فى نظرى : محمود محمد شاكر ـ رحمة الله عليه ـ الذى كان (بالاضافة إلى مصطفى صادق الرافعى و أحمد حسن الزيات و محمود حسن إسماعيل، و الشيوخ العظام : محمد صديق المنشاوى و مصطفى إسماعيل و محمود على البنا . . و آخرينَ لا أطيل بتَعدادهم) واحداً من سُلالة عماليقى الخاصة (بالإذن من صديقى الشاعر عبد المنعم رمضان صاحب هذا التعبير!) . . تلك السُّلالة النبيلة التى انضمَّ إليها لاحقًا : نجيب محفوظ و محمود درويش و محمد عفيفى مطر، و نجاة و فيروز . . ثم تتوَّجت

بالمسيرى، الذى امتاز على كل الآخرين بتلك الوشيجة الإنسانية النبيلة التى ربطتنى به . . فهو ليس واحدًا من عماليق الفكر و الأدب و حسب . . بل هو ـ مع ذلك ـ من عماليق الإنسانية، كأنبل و أصفَى ما تكون . .

قد يكون سهلاً ـ أقول: قد يكون! ـ أن تلتقى واحدًا من «كبار» الأدباء والمفكرين، و تجلسَ إليه ساعةً أو بعض ساعة، ثم تنصرف عنه إلى غيره، و ينصرف عنك إلى غيرك ممن يملأون هذه الأرضَ ذاتَ الطول و العرض! . . و لكن لا أحسب أن من السهل ـ لاسيما فى مثل هذا الزمان الصعب أن تلتقى مفكرًا إنسانًا يجعلك ـ و أنت أصغرُ من أصغر أبنائه ـ صديقًا له: يأنسُ بك، و يطلب مشورتَك، و يحترم رأيَك ـ و إن لم يأخذ به ـ، و يُشعرك بأن لك كيانًا، و يبُثُّ فى نفسكَ طاقةَ العمل و الإنجاز بروح التفاؤل و الأمل . . و يفتح لك بَيتهَ ـ بعد قلبه ـ لتغدوَ واحدًا من أهل البيت، و لا يجد حرجًا فى أن يقف فى المطبخ ليُعدَّ لك بنفسه وجبةَ العشاء (بالطبع . . لا يهم ما يُعدُّ، إنما هو المعنى!)، و يتصلُ من خارج البيت ليطمئن إلى أنك تناولتَ غداءك و أنكَ لا تزال على قيد الحياة و لم تختف بعدُ من الوجود! . . و إذا سافر ـ و لو فى رحلة علاج طويلة و مرهقة ـ يهاتفك كلَّ أسبوع مرةً أو مرتين على الأقل، ليطمئنَّ علىَ أحوالك، و يتابع أمورَك الشخصية، و لاَ يتردد فى تقديم يد العون لك فى أعمالك الخاصة بما قد يستغرب به أهلُ هذا الزمان!

ثم يكون فى كلِّ ذلك أَرْيَحيًا ـ أو قل: على طبيعته ـ من غير تكلُّف و لا تصنُّع!

* * *

لستُ بصدد الكتابة عن عالم المسيرى الفكرى و الأدبى . . فقد شغلنى عن ذلك ـ وكنتُ أنويه ـ العنايةُ بهذا المجلد طوالَ عامين كاملين، و رعايتُه كلمةً كلمةً، وفاصلةً فاصلةً ـ محبةً لمن سيهدَى إليه ـ و أرجو أن تتاح لى هذه الفرصة قريبًا بإذن الله . .

و لذلك فإننى سأكتفى فى هذا المقام بمخاطبته .

ذلك البحر الفيَّاض . . الذى علمنا ـ بفكره و سلوكه ـ كيف يذوب جليدُ اليأس الذى يخلق الإحساسَ بالعدمية، و كيف تُولد براعمُ الأمل فى النفوس، فينهضُ

الناس . . يحملون أقلامَهم - و سيوفَهم أيضًا . . إذا لزم الأمر - ليُعلُوا كلمةَ الحق، و يحوِّلوا المعرفةَ إلى فضيلة، و الإدراكَ إلى سبيلٍ للكرامة . .

اسمح لى أن أقول لك :

ما أنت و هؤلاء الذين جمعهم فى هذا المجلَّد التقديرُ و الحبُّ لك . . مسحورينَ بهالة البراءة المصقولة المكثَّفة التى تتحرك من خلالها، فأصبحوا جزءًا من حياتك، مثلما أصبحتَ جزءًا من حَيَواتهم . . تتولى رعايتَهم ضمن «شبكتك الإنسانية الممتدة» عابرة القارَّات، و تمارسَ مع «اليتامى الكونيين» من أبنائك و أصدقائك تلك «الأبوَّة غيرَ البيولوجية» الفريدة . .

ما أنت و هؤلاء إلا . .
كالبحر . . يُمطِرُه السحابُ و ما لَه
فضلٌ عليه؛ لأنه من مائه!
فلكَ تحيتُنا و شكرُنا . . و محبتُنا و دعاؤنا . .

*

المسيرى نموذجًا جديدًا للمفكر الإسلامى

بقلم / أبو العلا ماضى *

سعدت بمعرفة الأستاذ الدكتور/ عبد الوهاب المسيرى منذ فترة ليست بالقصيرة، لعلها أوائل عام ١٩٩١م، حيث كنت الأمين العام المساعد لنقابة المهندسين المصرية، وقام فى ذلك الوقت الدكتور عبد الوهاب بتنظيم ندوة شديدة الأهمية نظمتها نقابة المهندسين المصرية بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى عن قضية التحيز وقد صدرت أبحاث وورقات هذه الندوة فى مرجع كبير حرره وكتب مقدمته الدكتور عبد الوهاب المسيرى مرة أخرى، ومنذ ذلك الوقت وأنا أتابع الإنتاج الفكرى الغزير والعميق للعالم والباحث الفذ وخاصة مشروعه عن الصهيونية واليهودية الذى تَوَجهُ بالموسوعة الهائلة المعنونة «باليهود واليهودية والصهيونية» والتى باتت تُنسب إليه ويُنسب إليها، والتى لا يستغنى عنها أى باحث أو مهتم أو سياسى أو مثقف من الناطقين بالعربية بل والباحثين عن الحقيقة الموضوعية من غير الناطقين بالعربية.

ولم يتوقف إنتاج ومساهمات الدكتور المسيرى عند هذا العمل الجليل الذى يكفيه ذكرًا فى الدنيا والآخرة، كما فعل أسلافنا العظام ممن طغت إحدى كبرى مؤلفاتهم، على كل مؤلفاتهم مثل ما ينسب للإمام البخارى من صحيحه عن الأحاديث النبوية المعروف بصحيح البخارى، فى حين لا يتذكر كثير من الناس

---

* مهندس ومؤسس حزب الوسط.

باقى إنتاج الإمام العظيم، فكذلك هذه الموسوعة مما يغنى عن ذكر كثير من المؤلفات العديدة للدكتور المسيرى، ولكنه بالنسبة لى شخصيًا أرى فيه مساهمات أخرى مهمة وخاصة للمشروع الإسلامى فى الفكر الحديث، فحينما تحول الدكتور المسيرى من الفكر العلمانى الماركسى إلى الفكر الإسلامى أخذ وقتًا طويلاً كما قال هو فى مرات عديدة، وذلك نظرًا لعمق التفكير وإعمال الأدوات المعرفية التى أجادها المسيرى فى قراءة الأحداث والأفكار والتفاعل معها، كما لا أنسى تعليقه على كتاب المفكر الإسلامى المرموق والرئيس البوسنوى الراحل / على عزت بيجوفيتش والذى عنوانه «الإسلام بين الشرق والغرب» حيث ناقش الرئيس على عزت بيجوفيتش الفكر الإسلامى مقارنة بالفلسفة الغربية المادية والفلسفة الاشتراكية من خلال مفهوم فلسفى عميق، أقول لا أنسى تعليقه على هذا الكتاب حيث قال لو قرأت هذا الكتاب مبكرًا لوفر علىّ ١٨ عامًا من التحول نحو الفكر الإسلامى، لأنه خاطب فى داخله الفيلسوف الذى يفهم لغة الفلسفة، ولذلك إضافة الدكتور المسيرى للفكر الإسلامى الحديث ليس من باب الاجتهاد فى أحكام الشريعة أو الفقه ولكن من باب الفلسفة، وهو تحدى حديث لم يخض فيه كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، وهى اجتهاد قد يجانبه الصواب فى بعض جوانبه من زاوية أحكام الشريعة وفقهها، لكنه باب لم يدخل منه الدكتور المسيرى ولكن دخل من باب الفلسفة والتحدى الحضارى الفلسفى للمشروع المعرفى الغربى والإلحادى فهزم هذه المشروعات وهزم أصحابها باجتهاد يصعب مجاراته .

ولقد تابعت كثيرًا من حواراته مع رموز المشروع العلمانى الغربى سواء فى مصر أو خارجها، ولقد اشتركت معه فى ندوة عام ١٩٩٧ فى لندن فى جامعة ويستمنستر عن مشاركة الإسلاميين فى السلطة وكيف جاء من المطار وهو يُرى عليه أثر السفر ووضع حقيبته فى نفس القاعة التى فيها الندوة، وبدأ حديثه مشتبكًا بقوة مع أسماء لامعة فى عالم الفكر الغربى وأسكتهم بحجة بالغة وبلغة قوية، فى حين كان قبلها فى نفس الجلسة تحاور معهم بلطف ولين مفكر إسلامى مرموق هو الشيخ راشد الغنوشى ولعل هذا هو الفرق بين نموذجين لمفكرين إسلاميين بين الشيخ راشد الذى قدم اجتهادًا مهمًا فى الفكر الإسلامى من زاوية الفقه والتشريع وبين

الدكتور المسيرى الذى قدم اجتهاداً فلسفيًا مملوء بالتحدى للمشروع الفكرى الغربى الذى درسه وعرفه ودعا إليه فترة طويلة من حياته قبل أن يكشف عوراته ويتحول عنه إلى المشروع الفكرى العربى الإسلامى .

وأخيراً وليس آخراً نظراً لضيق المساحة فى التعبير عما أعرفه عن شخصية المسيرى، فقد عرفته مناضلاً منحازاً لهذه الأمة العربية والإسلامية فى كل قضاياها وأهمها القضية الفلسطينية والانتفاضة المباركة والاشتراك فى كثير من الفعاليات والندوات والأحاديث والمؤتمرات بل والمظاهرات فى شوارع القاهرة الرئيسية للتضامن مع الشعب الفلسطينى، وكذلك فى قضية العدوان على العراق واحتلاله بحيث شارك فى أغلب هذه المظاهرات بالرغم من مرضه الذى ابتلى به فى الأعوام الأخيرة فهزمه بفضل الله وبعزيمة يغبطه عليها المؤمنون ويحسده عليها غيرهم .

وفى النهاية، فالدكتور المسيرى لطيف المعشر كريم مضياف بالرغم من ترديده كثيراً عن صفاته الدمنهورية (نسبة إلى مدينة دمنهور محافظة البحيرة دلتا مصر) البخيلة، وهى مقولات أشهد على أنها مزحة وفكاهة وهى تتفق مع شخصية الدكتور المسيرى المرحة الجذابة .

أسأل الله أن ينفع بفكره الأمة جميعًا وأن يجعل عطاؤه للفكر الإسلامى والفكر الإنسانى فى ميزان حسناته وأن يمتعه بالصحة والعافية .

سيرة علمية مختصرة

الاســـم : عبد الوهاب محمد المسيرى.

البريد الإلكترونى : a_messiri@yahoo.com

الموقع على شـبكة الإنتـرنت : www.elmessiri.com (يوجـد فى هذا الموقع قائمة تفسيرية بمعظم أعمال الدكتور المسيرى).

المؤهلات :

* ليسانس الآداب - أدب إنجليزى - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية (١٩٥٩).
* مـاچسـتـيـر فى الأدب الإنجليـزى والمقـارن - جـامعـة كـولومـبيـا Columbia University - الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٤).
* دكتوراه فى الأدب الإنجليزى والأمريكى والمقارن - جامعة Rutgers University - الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٩).

أهم الوظائف والأعمال التى تولاها :

* رئيس وحدة الفكر الصهيونى وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (١٩٧٠ - ١٩٧٥).

* المستشار الثقافى للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (١٩٧٥ ـ ١٩٧٩).

* أستاذ الأدب الإنجليزى والمقارن ـ جامعة عين شمس (١٩٧٩ ـ ١٩٨٣)، وجامعة الملك سعود (١٩٨٣ ـ ١٩٨٨)، وجامعة الكويت (١٩٨٨ ـ ١٩٨٩). ثم عمل أستاذاً غير متفرغ بجامعة عين شمس (١٩٨٨ ـ حتى الآن). كما عمل أستاذاً زائراً بجامعة ماليزيا الإسلامية فى كوالالامبور وبأكاديمية ناصر العسكرية.

* المستشار الأكاديمى للمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن (١٩٩٢ ـ حتى الآن).

* عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية فى ليسبرج فى ڤيرچينيا بأمريكا (١٩٩٣ ـ حتى الآن).

* مستشار تحرير عدد من الحَوْليات التى تصدر فى مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا.

الأعمال المنشورة بالعربية:

* **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى** (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٧٢ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).

* **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية** (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٧٥).

* **العنصرية الصهيونية** (سلسلة **الموسوعة الصغيرة**، بغداد ١٩٧٥).

* **اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسة فى انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٥).

* **مختارات من الشعر الرومانتيكى الإنجليزى: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).

* **الفردوس الأرضى : دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).

* **الأيديولوجية الصهيونية : دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة**، جزءان (المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨١ - طبعة ثانية فى جزء واحد ١٩٨٨).

* **الغرب والعالم**، تأليف كافين رايلى (ترجمة بالاشتراك) جزءان (المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥).

* **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية : دراسة فى الإدراك والكرامة** (منظمة التحرير الفلسطينية، تونس ١٩٨٧ - المطبعة الفنية، القاهرة ١٩٨٨ - الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠).

* **افتتاحيات الهادئ**، تأليف ستيفن سونديايم وجون ويدمان (ترجمة بالاشتراك) (وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمى، الكويت ١٩٨٨).

* **الاستعمار الصهيونى وتطبيع الشخصية اليهودية : دراسات فى بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية** (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٩٠).

* **هجرة اليهود السوفييت : منهج فى الرصد وتحليل المعلومات** (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٠).

* **الأميرة والشاعر**، قصة للأطفال (الفتى العربى، القاهرة ١٩٩٣).

* **الجمعيات السرية فى العالم** (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٣).

* **إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد** (تأليف وتحرير) (مجلدان : المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة ١٩٩٣ - مجلدان : واشنطن ١٩٩٦، سبعة مجلدات : القاهرة ١٩٩٨).

* **أسرار العقل الصهيونى** (دار الحسام، القاهرة ١٩٩٦).

* **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ : رؤية حضارية جديدة** (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٧ - ١٩٩٨ - ٢٠٠١).

* **من هو اليهودى؟** (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٧ - ٢٠٠١).

* **موسوعة تاريخ الصهيونية** (ثلاثة مجلدات، دار الحسام، القاهرة ١٩٩٧).

* **اليهود فى عقل هؤلاء** (دار المعارف، سلسلة **اقرأ**، القاهرة ١٩٩٨).

* **اليد الخفية : دراسة فى الحركات اليهودية، الهدامة والسرية** (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٨ - الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠ - دار الشروق ٢٠٠١).

* **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى جديد** (ثمانية مجلدات، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).

* **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته** (دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٩).

* **قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى** (دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٩).

* **نور والذئب الشهير بالمكار** (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).

* **سندريلا وزينب هانم خاتون** (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).

* **رحلة إلى جزيرة الدويشة** (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).

* **معركة كبيرة صغيرة** (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).

* **سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار** (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).

* **العلمانية تحت المجهر** (بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة) (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠).

* **رحلتى الفكرية - فى البذور والجذور والثمر : سيرة غير ذاتية غير موضوعية** (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠١).

* **الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى** (دار المعارف، سلسلة **اقرأ**، القاهرة ٢٠٠١).

* **الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى** (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* **فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة المتواترة فى شعر المقاومة الفلسطينى** (نشر خاص، القاهرة ٢٠٠١).

* **قصة خيالية جداً** (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* **العالم من منظور غربى** (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠١).

* **الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيرى جديد** (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* **ما هى النهاية؟** (قصة للأطفال) (بالاشتراك مع الدكتورة جيهان فاروق، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* **قصص سريعة** جداً (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* **من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلى** (عدة طبعات: القاهرة - دمشق - برلين - نيويورك - نشر إلكترونى، ٢٠٠٢م).

* **أغنيات إلى الأشياء الجميلة** (ديوان شعر للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).

* **انهيار إسرائيل من الداخل** (دار المعارف، القاهرة ٢٠٠٢).

* **الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية** (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠٢).

* **مقدمة لدراسة الصراع العربى - الإسرائيلى: جذوره ومساره ومستقبله** (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢).

* **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢).

* **اللغة والمجاز . . بين التوحيد ووحدة الوجود** (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).

* **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، جزآن (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).

* **الحداثة وما بعد الحداثة**، (بالاشتراك مع الدكتور فتحى التريكى (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٣).

* **البروتوكولات واليهودية والصهيونية** (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٣).

* **الإدراك الصهيونى للعرب والحوار السلح** (دار الحمراء، بيروت، ٢٠٠٣).

* **دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبة** (دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣).

* **فى الخطاب والمصطلح الصهيونى** (دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣).

* **الموسوعة الموجزة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية فى جزئين** (مجلدان، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤).

* **أغانى الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية** (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤).

الأعمال المنشورة باللغة الإنجليزية :

- **A Lover from Palestine and Other Poems** (Palestine Information Office, Washington D.C., 1972).
- **Israel and South Africa: The Progression of a Relationship** (North American, New Brunswick, N.J., 1976; Second Edition 1977; Third Edition, 1980; Arabic Translation, 1980).
- **The Land of Promise: A Critique of Political Zionism** (North American, New Brunswick, N.J., 1977).
- **Three Studies in English Literature** (North American, New Brunswick, N.J., 1979).

- **The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry** (Three Continents Press, Washington D.C., 1983).

- **A Land of Stone and Thyme: Palestinian Short Stories** (Co-editor) (Quartet, London, 1996).

الأعمال المترجمة:

* صهيونيسم ترجمة لواء رودبارى، ترجمة إلى اللغة الإيرانية لكتاب موسوعة تاريخ الصهيونية (طهران، مؤسسة جاب وانتشارات، جمهورية إيران الإسلامية، ١٩٩٤).

* **Israel-Africa Do Sul: A Marcha Deum Relacionamento**، ترجمة إلى اللغة البرتغالية لكتاب **إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور العلاقة بينهما** (ريو دى جانيرو، البرازيل، ١٩٧٨).

* Daha kapsamli ve aciklazici bir sekularizm paradigmasina dogru: Modernite, ickinlik ve cozulme iliskisi uzerine bir calisma ترجمة إلى اللغة التركية لدراسة طويلة باللغة الإنجليزية بعنوان «نحو نموذج أكثر شمولية وتركيباً للعلمانية»، نُشرت موجزة فى كتاب عن العلمانية فى الشرق الأوسط Secularism in the Middle East, ed. John Esposito and Azzam al-Tamimi, (Hurst, London, 2000). (استانبول، تركيا، ١٩٩٧).

وقد تُرجمت العديد من المقالات التى كتبها الدكتور المسيرى إلى لغات أخرى مثل الفرنسية والمالاوية.

دراسات عن أعمال المؤلف :

* ندوة عن الكتابات الفكرية (أى التى لا تتناول موضوع الصهيونية) فى لندن (١٢ يناير ١٩٩٨).

* مجلة الجديد (عمان، ملف خاص، شتاء عام ١٩٩٨ - العدد العشرين).

* ندوة فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٢٩ - ٣١ مارس ٢٠٠٠).

شهادات تقدير وجوائز محلية ودولية :

* شهادة تقدير من رابطة المفكرين الإندونسيين (١٩٩٤).

* شهادة تقدير من جامعة القدس بفلسطين المحتلة (١٩٩٥).

* شهادة تقدير من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (١٩٩٦).

* International Educators' Hall of Fame (1996).

* شهادة تقدير من نقابة أطباء القاهرة (١٩٩٧).

* شهادة تقدير من محافظة البحيرة (١٩٩٨).

* شهادة تقدير من اتحاد الطلبة الإندونسيين (١٩٩٩).

* شهادة تقدير من كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات (١٩٩٩).

* شهادة تقدير وتكريم من المركز الدولى للدراسات بالقاهرة (١٩٩٩).

* جائزة أحسن كتاب، معرض القاهرة الدولى للكتاب، عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١٩٩٩).

* شهادة تقدير من جريدة آفاق عربية بالقاهرة (١٩٩٩).

* شهادة تقدير من مؤتمر أدباء البحيرة (١٩٩٩).

* جائزة سوزان مبارك لأحسن كاتب لأدب الطفل (٢٠٠٠).
* جائزة أحسن كتاب، معرض القاهرة الدولى للكتاب، عن كتاب رحلتى الفكرية (٢٠٠١).
* شهادة تقدير من منظمة فتح الفلسطينية (٢٠٠١).
* جائزة سلطان العويس بالإمارات العربية المتحدة عن مجمل الإنتاج الفكرى (٢٠٠٢).
* شهادة تقدير من مؤتمر أدباء مصر السابع عشر فى الإسكندرية (٢٠٠٢).
* شهادة تقدير من نقابة الأطباء العرب (٢٠٠٣).
* جائزة سوزان مبارك لأحسن كتاب لأدب الأطفال (٢٠٠٣)

العديد من المقالات فى الجرائد والمجلات والحوليات، من بينها ما يلى :

وقد كتب الدكتور المسيرى شتى المقالات باللغتين العربية والإنجليزية فى المجلات التالية : **الأهرام-الحياة-الشرق الأوسط-الشعب-منبر الشرق-الإنسان-قراءات سياسية-شؤون فلسطينية-العربى-New York Times - Journal of Arabic Studies - Journal of Palestine Studies - Al-Ahram Weekly, etc.**

وفى جرائد ومجلات وحوليات عربية وبريطانية وأمريكية أخرى.

المحاضرات والمؤتمرات:

* محاضرات عن اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل-الحضارة الغربية-الأدب الإنجليزى-الهوية العربية-العولمة... إلخ (كل أنحاء العالم).
* حضر عدة مؤتمرات وكان المتحدث الرئيسى فى بعضها.



قائمة المشاركين

* إبراهيم درويش (فلسطين) : صحفى مقيم فى بريطانيا .
* أبو العلا ماضى (مصر) : مهندس ومؤسس حزب الوسط .
* أحمد برقاوى (سوريا) : رئيس شُعبة الفلسفة فى جامعة دمشق .
* أحمد ثابت (مصر) : أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .
* أحمد صدقى الدجانى (فلسطين) : كاتب ومفكر مقيمٌ بالقاهرة .
* أحمد عبد الحليم عطية (مصر) : أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة .
* أحمد عبد الرحيم (مصر) : باحث وكاتب ، كلية أصول الدين بالقاهرة - جامعة الأزهر .
* أحمد عبد المجيد (مصر) : باحث فى الفلسفة والعلوم السياسية - الجامعة الأمريكية بالقاهرة .
* أحمد محمد عبد الله (مصر) : مدرس مساعد الطب النفسى - جامعة الزقازيق .
* أسامة القفاش (مصر) : ناقد سينمائى .
* بشير نافع (فلسطين) : أستاذ فى الكلية الإسلامية فى لندن .
* تقوى بدر (مصر) : مدرسة الطب الطبيعى بكلية الطب ، جامعة عين شمس .
* جلال أحمد أمين (مصر) : أستاذ الاقتصاد بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .
* جمال الرفاعى (مصر) : أستاذ اللغة العبرية وآدابها بكلية الألسن - جامعة عين شمس .
* جواد الشقورى (المغرب) : باحث فى الشئون المعرفية الإسلامية .
* جيهان فاروق فؤاد (مصر) : مدرِّسة بقسم اللغة الإنجليزية وآدابها بكلية البنات -

جامعة عين شمس .

* حازم سالم (مصر) : مترجم وباحث فى الشئون السياسية .

* حلمى التونى (مصر) : فنان تشكيلى - رئيس التحرير الفنى لمجلة **الكتب : وجهات نظر** . القاهرة .

* حمد بن عبد العزيز بن حمد العيسى (السعودية) : مثقف وكاتب .

* خالد عزب (مصر) : صحفى - المستشار الإعلامى لمكتبة الإسكندرية .

* خيرى شلبى (مصر) : كاتب وروائى .

* ديڤيد وايمر (أمريكا) : أستاذ الأدب الأمريكى المتفرغ بجامعة رتجرز .

* راشد الغنوشى (تونس) : مفكر إسلامى مقيم فى لندن - زعيم حركة النهضة فى تونس .

* رفيق حبيب (مصر) : مفكر وكاتب .

* رفيق عبد السلام بوشلاقة (تونس) : مفكر عربى إسلامى مقيم فى لندن .

* سامر رشوانى (سوريا) : باحث بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

* س . بارفيز منظور (باكستان) : مفكر إسلامى مقيم فى السويد .

* سعد البازعى (السعودية) : أستاذ الأدب الإنجليزى بجامعة الملك سعود بالرياض .

* سعيد شبار (المغرب) : مدرِّس بكلية الآداب - جامعة القاضى عياض بمراكش - المغرب .

* سعيد خالد الحسن (فلسطين) : أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاضى عياض بمراكش - المغرب .

* سلامة أحمد سلامة (مصر) : كاتب صحفى - مدير تحرير جريدة **الأهرام** .

* السيد أحمد طه (مصر) : الكتابة والإخراج الفنى وتنسيق الكتاب .

* سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل (مصر) : أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

* شعبان مكاوى (مصر) : مدرس الأدب الإنجليزى بكلية الآداب ، جامعة حلوان .

* صلاح حُزيِّن (الأردن) : باحث وكاتب .

* صلاح الدين عبد الله عبد الحليم (مصر): باحث فى الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.
* طه جابر العلوانى (العراق): رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى سابقاً - ومدير جامعة العلوم الإنسانية والاجتماعية فى ليسبرج، فرچينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
* عادل حسين (مصر): كاتب صحفى - أمين عام حزب العمل ورئيس تحرير جريدة **الشعب** السابق.
* عبد الوهاب الأفندى (السودان): باحث وكاتب مقيم فى لندن.
* عبد السلام محمد طويل (المغرب): باحثٌ فى العلوم السياسية بالقاهرة.
* عبد العليم محمد (مصر): خبير فى الشئون الإسرائيلية - مساعد مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة **الأهرام**.
* عدنان السيد حسين (لبنان): أستاذ العلوم السياسية فى الجامعة اللبنانية.
* عزام التميمى (فلسطين): مدير معهد الفكر السياسى الإسلامى ببريطانيا.
* عصام بهى (مصر): أستاذ النقد الأدبى والدراسات الأدبية المقارنة بكلية البنات - جامعة عين شمس.
* على جمعة (مصر): أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات العربية والإسلامية بالقاهرة - جامعة الأزهر، ومفتى الديار المصرية.
* على مبروك (مصر): أستاذ مساعد فلسفة - كلية الآداب، جامعة القاهرة.
* عمرو عبد الكريم سعداوى (مصر): باحث فى العلوم السياسية.
* عمرو كمال حمودة (مصر): خبير فى شئون الدراسات السياسية والبترولية - مركز الفسطاط للدراسات بالقاهرة.
* فاطمة الصمادى (الأردن): كاتبة صحفية فى جريدة **العرب اليوم** - الأردن.
* فتحى أبو رفيعة (مصر): ناقد أدبى ومترجم لدى الأمم المتحدة.
* فؤاد السعيد (مصر): باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة.
* فؤاد قنديل (مصر): كاتب وروائى - عضو مجلس إدارة اتحاد الكُتّاب المصريين.

* فريال جبورى غزُّول (العراق) : أستاذة الأدب المقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .
* فهمى هويدى (مصر) : كاتبٌ صحفى .
* كافين رايلى (أمريكا) : مؤرخ - رئيس جمعية دراسات تاريخ العالم بالولايات المتحدة .
* كامل زهيرى (مصر) : صحفى - نقيب الصحفيين المصريين ، ورئيس اتحاد الصحفيين العرب سابقاً .
* كمال الهلباوى (مصر) : باحث مقيم فى لندن .
* كميل حبيب (لبنان) : أستاذ العلوم الاجتماعية فى الجامعة اللبنانية .
* ماهر شفيق فريد (مصر) : أستاذ الأدب الإنجليزى بكلية الآداب - جامعة القاهرة .
* محمد حسنين هيكل (مصر) : كاتب صحفى - رئيس تحرير جريدة الأهرام ، ووزير الإعلام سابقاً .
* محمد سليم العوا (مصر) : مفكرٌ إسلامى ، وأستاذ القانون بالجامعات العربية والإسلامية .
* محمد طه (مصر) : مدرِّس بكلية الآداب - جامعة عين شمس .
* محمد عبد الحليم إبراهيم (مصر) : أستاذ بكلية الهندسة ، جامعة القاهرة .
* محمد عبد القادر (الأردن) : باحث حاصل على الدكتوراه فى التربية ، ويعمل فى مؤسسة الأونروا .
* محمد عفيفى (مصر) : أستاذ التاريخ بكلية الآداب - جامعة القاهرة .
* محمد مورو (مصر) : رئيس تحرير مجلة **المختار الإسلامى** - القاهرة .
* محمد هشام (مصر) : مدرس الأدب الإنجليزى بكلية الآداب - جامعة حلوان .
* محمد يحيى (مصر) : أستاذ الأدب الإنجليزى بكلية الآداب - جامعة القاهرة .
* محمود أمين العالم (مصر) : مفكر وناقد - رئيس لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .
* محمود محمد رَحمى (مصر) : فنان تشكيلى ، ومصمِّم عرائس أطفال بارز .
* مصطفى حنفى (المغرب) : أستاذ الفلسفة بجامعة عبد الملك السعدى ، تطوان .
* مصطفى عبد العال (مصر) : باحث مصرى مقيم فى إنجلترا .

* نادية رفعت (مصر): باحثة فى الشئون السياسية بمركز الفسطاط للدراسات بالقاهرة.
* ناصر السهلى (فلسطين): كاتب فلسطينى مقيم فى لندن.
* نصر محمد عارف (مصر): أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة.
* نعيمة فاضل عبد لاوى (المغرب): باحثة فى علوم الاتصال والتفاوض- مقيمة فى بروكسل.
* هانى نسيرة (مصر): سكرتير تحرير مجلة **رواق عربى**- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالقاهرة.
* هانى مندس (لبنان): المنسق العام للمؤتمر الدائم لمناهضة الغزو الثقافى الصهيونى.
* هبة رؤوف عزت (مصر): مدرِّسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة.
* هدى العقاد (مصر): مدرِّسة بكلية الآداب- جامعة عين شمس.
* هشام جعفر (مصر): باحث فى العلوم السياسية، ورئيس تحرير القسم العربى بموقع Islam on Line. net.
* ياسر علوى (مصر): باحث، ملحق بوزارة الخارجية المصرية.
* يوسف كفرونى (لبنان): أستاذ العلوم الاجتماعية فى الجامعة اللبنانية.

الفهرس

الباب الأول

فى النموذج الانتفاضى

الباب الثانى

فى التحيُّز والخطاب الإسلامى الجديد

الباب الثالث

فى الأدب والفن

الباب الرابع

شهادات ذاتية وموضوعية

رقم الإيداع ٢٠٠٤/١٠٤١٢
الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 09 - 1096 - 1

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى - ت:٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)